مشروع الإبداع الفلسفي العربي

قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن



د. يوسف بن عدي



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING


مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

مشروع الإبداع الفلسفي العربي

قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن

مشروع الإبداع الفلسفي العربي

قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن

د. يوسف بن عدي



الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بن عدي، يوسف

مشروع الإبداع الفلسفي العربي: قراءة في أعمال د. طه عبد الرحمن/ يوسف بن عدي.

٢٢٤ ص.

ببليوغرافية: ص ٢١٥ - ٢٢٢.

ISBN 978-9953-533-67-4

١. الفلسفة العربية. ٢. عبد الرحمن، طه. أ. العنوان.

181

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠١٢

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - لبنان

هاتف: ٧٣٩٨٧٧ (١-٩٦١) - ٢٤٧٩٤٧ (٧١-٩٦١)

E-mail: info@arabiyanetwork.com

«هذا هو صوتي أرفعه عالياً بقدر ما لي فيه من قوة العقيدة وراحة الضمير. ولو أمكنني أكثر من هذا لفعلت. ويا ليتني كنت أستطيع أن أصرخ كالبركان الهائل عسى أن أزعج برعدي جميع الذين ما زالوا يغطون في نومهم غارقين في أحلامهم الضّالة التي جعلتنا في هذا العالم مثلاً لسخرية القدر».

امرأتنا في الشريعة والمجتمع

الطاهر الحداد (١٩٣٠)

كتب الفيلسوف الأمريكي وليام جيمس مرة: «إن كل مذهب يمر بمراحل ثلاث: في البدء يطعن الناس فيه ويعتبرونه منافياً للعقل، ثم قرون بعد ذلك بأنه صحيح وبديهي ولكن لا قيمة له، وأخيراً يعترفون بحقيقة أهميته لكن خصومه هم الذين يسندون إلى أنفسهم شرف ابتداعه!»

المحتويـــات

القسم الثاني
مشاهد الإبداع والاجتهاد في مشروع فقه الفلسفة

تمهيـــــد

لا شك أن من يقرأ مطارحات الفكر العربي الحديث والمعاصر يلحظ مدى استعادتها لمفاهيم العقلانية، والنقد، والبرهان، والحداثة، والتاريخية. . التي أضحت مفاتيح بناء المشاريع الفلسفية والفكرية اليوم. وقد سار على هذا الدرب ثلة من المثقفين العرب منذ عصر النهضة العربية الحديثة بزعامة الطهطاوي وخير الدين التونسي، مروراً بالإمام محمد عبده الذي عمل هو أيضاً على استنهاض الهمم بالتوسل بمقتضيات العقلانية بجانب النظر الديني، ودور أحمد لطفي السيد في ترسيخ معالم الحرية، وبيانات الخطاب الليبرالي المؤسس على مذهب العقل وإعمال التفكير. . وانتهاءً (بين هلالين) بابن باديس، وابن عاشور، وعلال الفاسي. في حين كانت النهضة العربية الثانية ـ على حد كلام ناصيف نصار ـ قد رسخت أيّما رسوخٍ دعائم العقلانية النقدية حتى صارت متعددة المرجعيات والمنهجياتِ في دراسة التراث والحداثة في الفكر العربي المعاصر.

وبهذا الاعتبار، فقد كانت على سبيل المثال، عقلانية عبد الله العروي عقلانية تستمد قناعاتها من التاريخانية وفكر الحداثة عن طريق أدوات القطيعة والانفصال عن التراث الذي لا ينفع على وجه الإطلاق في اللحاق بالركب الحضاري، وعقلانية الجابري التي كانت أخف حدة في النقد الجذري لمنجزات التراث الإسلامي العربي عقلانية تستند إلى الخطاب الفلسفي الرشدي الموسوم بالبرهانية والنسقية والمعقولية، فصار

الفكر المشرقي مستغرِقاً في متاهات اللامعقول العقلي الغنوصي العرفاني، في مقابل الفكر المغربي العقلاني الرياضي.. وبالرغم من لطافة عقلانية فهمي جدعان ورضوان السيد في تناولهما للفكر الإسلامي العربي في سياق تجديد الفهم للإسلام واستيعاب تحولات الفكر الحديث والأخذ بأسباب التقدم والتمدن، فإنهما، في اعتبار طه عبد الرحمن، قد يكون من آفاتهما الاستغراق في التفسير الاجتماعي والتاريخي الذي لا يُعتبر شرطاً من شروط الإبداع الفلسفي العربي.

وعلى هذا، فإن هذه العقلانيات باختلاف إيقاعها المنهجي، والنظري، والأيديولوجي، لم تبرح دائرة التقليد والتبعية. إذ إن أمر «الفلسفة عندنا، على خلاف المشهور، ليس قولاً فحسب، بل هو قول مزدوج بالفعل وخطاب مزدوج بالسلوك فنحتاج إلى النظر فيها على هذا المقتضى..».

ولعل خير شاهد على هذا، اندفاع بعض المثقفين العرب المعاصرين إلى تقليد القول الفلسفي حتى عرف ابن رشد بتبعيته لأرسطو وشروحاته وتلاخيصه ومقولاته.. إلى أن اشتهر فيه قول ابن سبعين: «.. ولا يعول عليه في اجتهاده، فإنه مقلد أرسطو». والغريب أن المتفلسف العربي لم يركن إلى مبادرة الإبداع والاجتهاد بقدر ما ركن واستطاب «ما صاغه غيره، ولايستعمل من الجمل إلا ما استعمله، ولا يضع من النصوص إلا ما وضعه..».

وبهذا، أضحت لآفة التقليد مشروعية فكرية وأيديولوجية يطمئن إليها بعض المفكرين العرب اليوم. أَوَلم يعمل كل من الفارابي وابن باجه وابن رشد على تكريس تلك المشروعية في اقتفاء آثار المنقول اليوناني في حله وترحاله، في صناعته وإنشائه.. حتى جاء اليوم أحد الباحثين ليعلن «وقد جرى هذا التقليد منذ الفارابي حتى ابن رشد ما شذّ أحد منهم عن ذلك قط»!!

من الواضح أن كتابة طه عبد الرحمن هي بالفعل ـ كما قال كمال عبد اللطيف ـ غير مألوفة في الفكر الفلسفي، وأنها كتابة تقر بالفعل، جملةً ونصاً ومفهوماً وترجمةً، تجاوزاً داخل دائرة الاستمرارية.. ويترتب

على هذا، أن مشروع طه عبد الرحمن هو إحياء لمقدمات الإبداع والاجتهاد في الفكر الإسلامي العربي، بعبارة أدق إن كل ما تم تبخيسه، ورفضه، وإقصاؤه، من الخطابات الفكرية العربية والإسلامية الأصيلة هي منفذ التجديد وملامح المصنع المفهومي. أَوَلم تر كيف قام المتفلسف العربي بتبخيس القول الكلامي عامة، رغم ميولات بعض المشاريع الفكرية إلى العقل الاعتزالي واعتباره عصر التنوير العربي، والإقرار بأن المنظومة الكلامية هي منظومة جدلية غير يقينية، وبالتالي، لا برهانية. فانظر أيضاً كيف تم من قبل المتفلسف العربي اعتبار الفارابي رمز الإبداع الفلسفي والاجتهاد في إنشاء المصطلحات، بل أكثر من ذلك، إن المعلم الثاني قد رسخ للمنطلقات العميقة في إسهام اللغة في نشوء الأمم والملل والمجتمعات. . والحال أن الفارابي أشد تقليداً للمنقول اليوناني، بحيث لم يأت، كما يتصور عبد الرحمن، إلا بالتبعية والإخلال بقواعد المجال التداولي الإسلامي العربي. في الوقت الذي لم يتم اعتبار فكر ابن سينا فكراً أصيلاً، لمخالفته للمنظومة الأرسطية، بل بقي الأمر في دائرة العرفانية واللاعقلانية الإشراقية. .

إن قراءة التراث وأطروحاته التي تسير في معرض تكريس أن الخطاب الفلسفي العربي هو خطاب برهاني، وأن الخطاب الكلامي هو خطاب جدلي سفسطائي. وهذا التصور مُجافٍ للتصورات العلمية والفكرية والفلسفية المعاصرة التي تعتبر أن البرهانية لا ترتبط إلا بالمنطق الرياضي الرمزي، في حين أن الخطاب الفلسفي هو خطاب طبيعي لأمرين اثنين هما: الالتباسية والقياسية.

وبهذا الاعتبار، فإن القول الكلامي لجدليته وحجاجيته هو قول رفيع وأصيل في الثقافة الإسلامية العربية بفعل تقرير أدبيات المناظرة أو قل الاستدلال التناظري. هذا الأخير الذي يدخل في محاورة دعوى السائل وهو معنى الفحص، الذي يغيب عن المتفلسف العربي أو فلاسفة الإسلام المُحاوِر، حتى يكاد أن يحاور ذاته، وينأى عن المجتمع والأمة يقول عبد المجيد الصغير: «لأجل هذا وبسببه، لم يكن الفيلسوف في حاجة إلى مناظرة الآخرين ومجادلتهم. ومن ثَمَّ كانت

مهمته الكبرى البحث عن الحقيقة واكتشافها والبرهنة عليها. .»[1].

من المؤكد أن مشروع فقه الفلسفة عند طه عبد الرحمن هو إعادة الاعتبار للمناظرة الكلامية التي تحصل أرفع مراتب العقلانية المرتبطة بمبدأ تلازم القول والفعل. هو الأمر الذي يعرف غياباً مَهُولاً لدى العقلانية المجردة التي مازلت تعتقد أن ماهية الإنسان ورسمه يكمن في العقل دون الأخلاق. ومن ثمة، فالإنسان مخلوق عامل أو إنسان مُتَخَلِّق، فكلما ازدادت أخلاق الإنسان رقياً ورفعةً وشرفاً ازدادت إنسانيته. . ومن هنا ستصير الحداثة في فكر طه عبد الرحمن حداثة أخلاقية، إذ لا حداثة من دون تخلُّق.

ويتولد من هذا، أن العقلانية الأصيلة هي العقلانية التي تتطلع إلى تحقيق القيم المعنوية والمادية حتى تحصل دلالة العقلانية المؤيدة ومقاصدها.

وغني عن البيان، أن جل القراءات التراثية اليوم، الجدلية والتاريخانية والإبستيمولوجية والسوسيو ـ معرفية. . إلخ، تنظر إلى القول الصوفي العرفاني نظرة الريبة والشك باعتباره لا يسهم إلا في زرع ثقافة التواكل والارتداد عن منجزات العصر، نحو ثقافة الفناء والحلول والاتصال الإشراقي. ومعنى هذا، أن القول الصوفي، العقلانية المؤيدة، هو قول متعلق بالخالقية أكثر منه متعلق بالمخلوقية.

وعلى هذا، تمكن طه عبد الرحمن من إعادة الاعتبار لهذا الخطاب الصوفي الذي تم تبخيسه من قبل الكثير من أهل الفكر والنظر لأسباب أيديولوجية وسياسية. فالقول الصوفي هو قول أخلاقي أصيل يتعلق بالمخلوقية والخالقية على حد سواء. ولعل شعور الفرد بأخيه الإنسان هو دافع إلى التحلي بأسماء الله الحسنى وصفات الذات الإلهية. فالإنسان هو صورة وتجلٍّ للحق، إذاً، فالقول الصوفي هو قول مرتبط بالأخلاق الرفيعة والأصيلة في الإسلام، إنها تجربة جهد ومجاهدة وذوق

---

(١) عبد المجيد الصغير، **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة**، سلسلة دراسات إسلامية (بيروت: دار المنتخب العربي، ١٩٩٤)، ص ٦٦.

ومحبة.. فضلاً عن ذلك، دور أهل التصوف في طرد المستعمر من بلاد العرب والمسلمين.

ومن المفيد القول إن، الإبداع والاجتهاد في فكر طه عبد الرحمن هو تقويم مسالك التقليد الفلسفي وأصوله وفروعه في الثقافة الإسلامية العربية، وهذا لا يتحقق إلا بفحص النظرية التفاضلية للتراث في نموذج الجابري، وتقويم الترجمة في نموذج الخضيري ونجيب بلدي،.. وغيرهما من التقويمات التي يطمح إليها مشروع التجديد الفكري لعبد الرحمن. كل ذلك، بغية إحداث الانقلاب الفلسفي في الكثير من التصورات والمفاهيم والمقولات التي استبدت بالفكر العربي والإسلامي المعاصر كالعقلانية والبرهانية والنقد والحداثة والخطابة والسفسطة.. وغيرها التي أسهمت في بناء المشهد الثقافي العربي المنخرط بالفعل في دائرة التقليد والتبعية. وهو الأمر الذي وقعت فيه فئة المقلدة من المتقدمين وتقع فيه فئة المقلدة من المتأخرين.

وعلى الجملة، فإن مشروع طه عبد الرحمن هو مشروع الإبداع الفلسفي العربي الذي يطمح بكل قواه الإدراكية والحسية والذوقية إلى توطين أصوله الفلسفية وفروعه المعرفية وملامح النظرية لكل مجتهد أراد الاجتهاد والإبداع في ميدانه ومجال اشتغاله. وهذا لا يمنع، على الإطلاق، من تطوير أفكار عبد الرحمن وتعديله أو تصحيحها أو فحصها. ذلك لأن الرجل ذاته يدعو إلى المناظرة والتناظر اقتناعاً منه أن الحقيقة لا تتحصّل إلا بالتعاون والتشارك.

وقد ارتأينا تقسيم محتوى هذا الكتاب إلى قسمين اثنين وهما كالتالي:

رصدنا في **القسم الأول** وضع شروط إمكان الإبداع والتجديد في الممارسة التراثية. فجاء الفصل **الأول** متجهاً نحو بيان مآزق النظرية التجزيئية لدى المقلدة المتقدمين والمقلدة والمتأخرين الذين لم يورثوا لهذه الأمة العربية إلا التقليد أو قل تقليد التقليد في أضعف صوره ألا وهي العقلانية المجردة. كما بيّنّا في الفصل **الثاني** خصائص التراث الإسلامي العربي المرتكز على مبادئ التفضيل والتكميل والشمولية،

والتي قام الدكتور طه عبد الرحمن بتجريبها على نماذج تراثية فائقة (ابن حزم والغزالي وابن تيمية) تتخطى قصور العقلانية المجردة وأفقها الضيق وقصورها المنهجي.

كما أبرزنا في الفصل **الثالث** مشروعية الحداثة الإسلامية في فكر طه عبد الرحمن المبنية على النقد الإيماني. ذلك الشرط المغيّب في الفكر الفلسفي العربي المعاصر. فلما كان الفكر الأحادي يتطلع إلى فرض قيم محددة وتسويق تصورات مشار إليها، فإن الحاصل، بالتبعة، هو تحويل قومية أو خصوصية معينة إلى كونية مهيمنة. ولعل سمة الحداثة الإسلامية هو الجمع بين النظر في النظر الملكي والنظر الملكوتي، حيث يستحكمه مبدأ التراحم، على سبيل المثال، المؤدي إلى أفضل الأفعال وأجلّها..

وتحدثنا في **القسم الثاني** عن إشكال الانتقال من ظلم التقليد إلى الحق في الإبداع، والاختلاف مع الأمم الأخرى في شق طريق التفلسف الخاص بالأمة الإسلامية العربية. لهذا، جاء الفصل **الرابع** مبتغياً تحصيل واقتناص معاني الأخلاق الإسلامية الرفيعة الجامعة بين العقل والغيب، وبين العلم والقيم.. إذ إن الانفصال الذي أسفر عنه الإبداع في الغرب، قد لا ينسحب على تراثنا الفلسفي العربي. ذلك لأن الاتصال بين القول والعمل، وبين النظر والفعل.. هو السبيل إلى تحقق الاجتهاد والنهوض.

وأما في معرض الفصل **الخامس** سارعنا إلى بيان طرق اشتغال المفهوم الفلسفي في الممارسة الفكرية، حتى تقرر لدى طه عبد الرحمن أن المفهوم لا يتم تأثيله إلا من خلال الجمع بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي. وهو الأمر الذي تغافل عنه فلاسفة الإسلام لذا لم يحصدوا إلا التبعية والجمود. كما قمنا بتخصيص الفصل **السادس** لبيان وتيرة العرض وإيقاع الاعتراض على مشروع طه عبد الرحمن من قبل بعض المثقفين العرب المعاصرين، فكان النقد تجزيئي من حيث البناء والصياغة، وكأنها عدوى العقلانية المجردة التي تطارد المثقف والمتفلسف العربي منذ زمن بعيد إلى اليوم. ومن هنا فالاعتراض على أفكار عبد الرحمن لم تَرْقَ إلى المرتبة المطلوبة من المنازعة والمخاصمة

حيث يستلزم من المعترض النظر في حجج الخصم وكيفية تنصيبه لدعاويه ومطارحاته، والإتيان بالدليل الأقوى والاستشكال الأفضل. لكن، انظر كيف يأتي الناقد إلى جزئيات الأفكار والمقولات لتصريفها على أساس أنها جوهرية في الدعوى، والحال أنها ليست إلا من عوارض الأمور.

وعلى هذا، نقول إننا في حاجة إلى توطين دعائم المحاورة العاقلة والمعارضة البنّاءة في فكرنا العربي المعاصر عن طريق البناء والتأسيس، لا الهدم والتقويض، أو قل بعمليتي الهدم والبناء، هدم التقليد، وبناء الجديد، هدم الفلسفة الجامدة، وبناء الفلسفة الحية. فما أحوجنا إلى مثل هذا الجهد الفكري، والعقلي الكبير، الذي يقوم به الفيلسوف المجدِّد طه عبد الرحمن من أجل رسم معالم النهوض الإسلامي العربي والأخذ بأسباب الإبداع والتجديد.

يوسف بن عدي

٢٠ كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١٠

القسم الأول

معالم تجديد الفكر الإسلامي العربي:
نحو نظرية في التراث

الفصل الأول

في استئناف العطاء المعرفي الإسلامي العربي: مشكلات المنهج والقراءة

أولاً: نظرة جديدة إلى التراث: في درء التقليد وجلب التجديد

يعتبر مشروع تجديد الفكر الفلسفي الإسلامي العربي للدكتور طه عبد الرحمن من أهم المشاريع الفكرية العربية المعاصرة التي تسعى سعياً جاداً وأصيلاً إلى بناء مقومات وشرائط الإبداع والتجديد عن طريق التحرر من براثن التقليد وجاذبية الحداثة. وهذا لا يتحصل إلا متى التزم المتفلسف العربي بقواعد ومقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي. إذ بذلك يكون في إمكاننا «خرق حجاب التقليد الذي ظل مستبداً بالعقل الفلسفي العربي بما ينيف عن ألف سنة، وتمكين المتفلسِف العربي من القدرة على التصرف في المنقول الفلسفي على الوجه الذي يوافق مجاله العربي أو اختياره الفكري. .»[1].

---

(١) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ٢ ج، ط ٣ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ١٦.

يقول د. طه: «لا خروج للمتفلسف العربي من التقليد إلا بأن يأتي في قوله الفلسفي لهذه الأزمان الثلاثة، لا أي زمان كيفما اتفق (. . .) ومن غير هذا كله، فلا مطمع في خروجه إلى التجديد أو لا يقين في نفع ما خرج إليه متى صرف هذا أو ذاك من هذه الأزمان الإسلامية العربية» (ص ١٦).

ولعلّ هذا الكلام يأتي في سياق معاينة الواقع الفكري للفلسفة العربية والإسلامية القديمة والحديثة من طغيان التقليد والاتباعية بدلاً من الاستقلال، والتحرُّر المثمر، والخلّاق. وهذا يمكن الدكتور طه أمام هذا الوضع المرتبك والمشوش من توظيف منهجيات لغوية ومنطقية تأخذ بعين الاعتبار خصوصيات الثقافة الإسلامية، وجدانياً، ومعرفياً، وذوقياً، وعقدياً[٢]. وهذا لا يعني عند الكاتب «حفظ كل ما فيه على الوجه الذي كان به من غير اعتبار لمقتضى الماضي ولا لمقتضى الحاضر»[٣]. وذلك لأن التراث يبقى كما هو، بل إن النظر فيه أو قل فعل القراءة هو الذي يتغير ويتقلب وفق مطالب الناظر، ومنطلقاته، وحاجيات عصره، وزمانه. كما إن هذا التعدد يزداد «بازدياد المنهجيات المستحدَثة والنظريات المستجِدَّة. فضلاً عن أن لكل وقت نظره أو قراءته»[٤].

لقد أحدث الدكتور طه عبد الرحمن ثورة منهجية ترقى - في رأينا - إلى ثورة كانط الكوبرنيكية في مجال الميتافيزيقا وإمكانيتها. تلك الثورة التي تتجلّى في الانقلاب الفلسفي الجديد بإعادة تقويم التراث ومشكلاته المنهجية والنظرية في دراسة التراث وبنياته اللغوية والمنطقية. بعبارة أدق، قام المغربي طه عبد الرحمن بتقويض مبادئ القول الفلسفي العربي ومسلّماته التي لطالما ارتكن إليها، بل دافع عنها المدافعون في المحافل والمؤتمرات بأنها الخيار الأوحد للتفلسف والإبداع.

من هنا كانت مقاربة الفكر الفلسفي العربي مقاربة مقلِّدة للغالب - على حد تعبير ابن خلدون - في مناهجه وتصوراته، بل وآماله وطموحاته.. وهو الأمر الذي يجافي ولم يستوفِ شرائط النظر اللغوية

---

(٢) إن علاقة الذات العربية المسلمة بالتراث، ليست «علاقة نظرية مجردة يكتفي فيها بعقله، وإنما هي علاقة عملية ووجدانية يحياها بكليته، ولا هي علاقة اختيارية يدخل فيها متى يشاء ويخرج منها متى يشاء وإنما هي علاقة اضطرارية لا بد له في الدخول فيها ولا في الخروج منها»، انظر: طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، كتاب الجيب؛ ١٣ (الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠٨)، ص ١١. وقد صدرت منه طبعة جديدة في العام ٢٠١١ عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر (بيروت).

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥.

والمنطقية بقدر ما تم إنزال تلكم المناهج على الفكر الإسلامي العربي إنزالاً[٥].

وبهذا الاعتبار، كانت مناهج الفكر الفلسفي العربي منهجيات «مقطوعة عن أسباب تطوير التراث، بل تثويره من حيث عجزها عن سلوك طرق كفيلة بمد هذا التراث والاستمداد منه»[٦]. وكان الأجدر بها أن تراعي الشروط اللغوية والمعرفية والعقدية لخصوصيات العلوم التراثية الأصيلة. بيد أنها تعجلت في التعاطي مع «هذه النصوص كما لو كانت موضوعات مادية وخارجية، مثلها مثل الظواهر التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية»[٧]، ويترتب على هذا، دعوة الدكتور طه إلى قراءة التراث وفق منطق التداول الإسلامي العربي في منأىً عن منطق الشروط الخارجية[٨] التي اطمئن إليها الكثير من الدارسين العرب المعاصرين. وذلك لأن فائدة منطق التداول أو الفلسفة التداولية (كمنهج) تتجلى في المحدّدات الثلاثة التالية: «**أولهما** المحدِّد التداولي ومقتضاه أن كل مظهر من مظاهر الإنتاجية في التراث، عقيدة أو لغة أو معرفة، حامل لخاصية العمل (. . .) **والثاني** المحدِّد الداخلي ومقتضاه أن المعارف التراثية تشترك اشتراكاً في وسائل إنشاء مضامينها ونقلها ونقدها، كما تشترك في وسائل العمل بها (. . .) **والثالث** محدّد التقريب

---

(٥) طه عبد الرحمن، «تكامل المعارف: اللسانيات والمنطق والفلسفة،» **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد ١٩ (٢٠٠٢)، ص ٦٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٨) من المعلوم أن من أسباب ترك د. طه عبد الرحمن الاشتغال بالشروط الخارجية هي كالتالي: «**أحدها** أن الشروط على أهميتها، غير كافية في حصول الإبداع. فقد تجتمع بتمامها للمتفلسف من غير أن يرقى فكره إلى رتبة الإبداع، بل يبقى على عادته في التقليد والإتباع (. . .) **والثاني** أنها ضرورية في جود الإبداع فقد يبدع المتفلسف من غير أن يكون حاصلة له على تمامها، بل على العكس من ذلك، قد يرجع الفضل في إبداعه إلى فقدان هذه الشروط ذاتها، إذ يكون قد بنى فكره على مواجهة الأوضاع التي تفتقد فيها هذه الشروط (. . .) والسبب **الثالث** أن هذه الشروط تعد فرعية بالنسبة إلى الشرط الخاص الذي نريد أن ننظر فيه، فالفلسفة هي أولاً وقبل كل شيء قول، وللقول أصول محددة وما لم يستقيم للمتفلسف بناء قوله على هذه الأصول فلا يمكن أن يطمع في أن يأتي بالإبداع فيه ولو تحققت له مختلف الشروط الخارجية المذكورة»، انظر: طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ١١٤ ـ ١١٥.

ومقتضاه أن المنقول عن الغير يخضع بتحولات تصحيحية مختلفة إنْ في مضمونه أو في صورته التي تصير متلائمةً مع المقتضيات التداولية للتراث. .»[٩].

وهكذا، فإن هذه المحددات التداولية (اللغوية والمعرفية والعقدية) هي الطريق الملكي عند طه عبد الرحمن في بناء أو تأسيس النظرة التكاملية للتراث وعلومه.. وإن كان الكاتب لا يُهَوّن من المتعلقات الخارجية بالموضوع المدروس بقدر ما ينبه إلى أهمية الموجهات الأساسية للبناء الداخلي[١٠] للفكر الإسلامي العربي في بناء الذات المبدعة والمجددة وكأنه طريق الفينومينولوجيا في تأثيثها للوعي والشعور القصدي عن طريق القوة النظرية (θωρητικη).

ومن البيّن أن الممارسة التراثية العربية والإسلامية غنية بالأساليب اللغوية والخطابية والحوارية والمنطقية (الاستدلالات النظرية والاستدلالات التناظرية).. لهذا يحتاج الباحث إلى مسالك وطرق وآليات لاستخراجها و«تحديد إجرائيتها كما لا ينبغي الاكتفاء بتجريد الآليات من التراث من دون التزود بهذه المستجدات المنهجية. .»[١١]. إذ إن الناظر في التراث ومدارسته لا يمنع البتة النظر في منجزات العلوم الحديثة شرط الالتزام بأمرين هامين هما: الوجود والعطاء[١٢].

ومن الواضح أن منهجية الدكتور طه عبد الرحمن تتأسس على هذين الأمرين المومَأ إليهما أعلاه، بحيث يتوسل فيها نظريات حديثة ومعاصرة تتروح بين تحليل الخطاب والتداوليات ونظرية الحجاج وبين التداوليات اللسانية من قبيل نماذج الأفعال اللغوية أوستين (Austin)، وغرايس (Grice) وسورل (Searle).. مما أكسب الرجل القوة النظرية والمنطقية في التدليل والاستدلال (λογισμος). ومن ثمة كان المنهج التداولي المتوسَّل

(٩) عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٢١.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠. «التراث إذن شرط في وجود الذات وشرط عطائها» (ص ٢٩).

به عند طه عبد الرحمن في تقريب التراث الإسلامي العربي نتائج هائلة ومنها:

ـ التخلي عن تقسيم التراث إلى قطاعات متنازعة ومتصادمة: البلاغي والكلامي والنحوي والفلسفي والكلامي..

ـ تحصيل معرفة شمولية بالوسائل والآليات الإنتاجية للمضامين والقضايا..

ـ التمكن من استخراج أنسب وأنفع الوسائل المُستَحدَثة(١٣).

وعلى هذا، جاءت كتابة الدكتور طه عبد الرحمن كتابة استدلالية غير مألوفة لدى بعضهم. وذلك لتعلقهم أيّما تعلق بالنظر في الحيثيات الاجتماعية والسياسية والتاريخية وهي كما قلنا آنفاً من الأمور الفرعية في النظر الفلسفي. ومن المؤكد أن هذه الكتابة الاستدلالية هي «أجهد للنفس من الطريق الاكتشافي لأنه ثمرة عمل ثانٍ من فوق عمل أول، وأجهد للعقل منه. لأنه يحتاج إلى فهمٍ ثانٍ من قبله فهم أول»(١٤).

ويتحصّل مما سبق، أن منهجية الدكتور طه عبد الرحمن هي منهجية التوجه الآلي والشمولي في تقريب التراث وفق معايير مصدر التقريب ومقصده ووفق محدِّدات لغوية، وعَقَدية، ومعرفية. وبذلك تمكن المتجدد

---

(١٣) عبد الرحمن، «تكامل المعارف: اللسانيات والمنطق والفلسفة،» ص ٧٦.

(١٤) عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص ٤٩.

يقول طه عبد الرحمن في مقدمة كتابه **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١٧: «أن الكتابة الفلسفية العربية الحديثة طغى عليها الاهتمام بالوقائع التاريخية والأحداث السياسية والظواهر الاجتماعية، حتى كادت في بعض إنتاجها لا تتميز في شيء عن نظارها في الكتابة التاريخية العربية. أما نحن، فلا نرتضي هذا الطريق في الكتابة الفلسفية، ولانجده إلا مفضياً إلى الإضرار بحقيقة التفلسف..».

ونسجل تبرء الكاتب كمال عبد اللطيف من الإنتاج الفلسفي لدى طه عبد الرحمن وكان الأمر نشازاً أو غير مألوف بقول: «نحن إذن، نتحدث عن تجاوز داخل دائرة الاستمرارية فلا وجود في الفكر الفلسفي المغربي في منطلقه كتابة مماثلة لكتابة طه عبد الرحمن كتابة ترفض التاريخ والسياسة... فأغلب منتجي الأفكار الفلسفية يمنحون الامتياز الأكبر في الوجود للإنسان والتاريخ والمستقبل». انظر: كمال عبد اللطيف، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣)، ص ١٥٥.

طه من ترسيخ مبادئ استئناف النظر الفلسفي العربي الإبداعي عن طريق تحريره من عوائق التقليد وبرائن التبعية. ومن ثَمَّ، كان النظر في المفاهيم والقضايا واستشكالها من جديد على غير التأليف الفلسفي العربي السائد اليوم هو المدخل الرئيس لبعث الحياة في الفلسفة من خلال الترجمة والتأصيل. إذ إن حياة الفلسفة ـ في رأي طه عبد الرحمن ـ لا تتجدد إلا بفعل الترجمة المبصِرة والفاعلة.

لا ريب أن بناء أو إنشاء فلسفة عربية إسلامية مبدعة تقتضي من الناحية النظرية والمنهجية، النظر في واقع الفلسفة المتداولة القديمة منها والحديثة. وذلك قصد تقويم المعوج فيها وحفظ السليم والصحيح منها. من ثمة كانت علمية النظرية التقويمة في فكر طه عبد الرحمن من الخطوات الأساسية في سبيل بيان وتقرير معالم الإبداع الفلسفي الجديد.

لعل من أهم مداخل هذا النظر الإبداعي عند الدكتور طه هو النظر في موانع التجديد النظري والفكري الذي يتجلّى، بشكل قوي وراسخ، في التقليد والمُقَلِّدَة التي يتزعمها أبو الوليد بن رشد. هذا الأخير الذي «أمدّ المحدّثين بمشروعية هذا التقليد وسهّل عليهم طريق ممارسته. .»(١٥).

ومن البيّن أن المعاصرين من أهل المتفلسفة قد شغفوا بتقليد المقلد وتتبع خطواته حد النعل بالنعل. إذ لا تجديد في قولهم ولا إبداع في أفكارهم وآرائهم. فـ «انظر كيف أن المتفلسفة العرب المعاصرين يؤولون إذا أوّل غيرهم، ويحفرون إذا حفر، ويفكّكون إذا فكّك. . . سواء أصاب في ذلك أم أخطأ؟. وقد كانوا توماويين أو وجوديين أو شخصانيين أو

---

(١٥) عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص ٩١. يقول حمو النقاري في دراسته: «نعتقد أن التقابل بين «التقليد» و«التجديد» تقابل باطل، فكون الناظر والعارف والعالم مقلداً لا يمنع من جواز كونه مجدداً أيضاً، ومكونه مجدداً لا يمنع من كونه مقلداً أيضاً». انظر: حمو النقاري، «في المفهوم من «التقليد» ومن «التجديد»،» ورقة قدمت إلى: **التقليد والتجديد في الفكر العلمي**، تنسيق بناصر البعزاتي، سلسلة ندوات ومناظرات؛ ١١٦ (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٣)، ص ١٧.

ماديين جدليين (. . .) وقد يتقلّب الواحد منهم بين هذه المنازع المتباينة من غير أن يجد غضاضة في ذلك، ولا أن يستحي من نفسه، بل مع وجود الاعتزاز في ذلك بفعله وحصول الاعتزاز بعلمه»[١٦].

وهكذا، كان ابن رشد في تصور الدكتور طه عبد الرحمن من المخالفين لقواعد التداول العربي الإسلامي من جهة التبليغ اللغوي أو المعرفي. . وهذا معناه، أن شروحاته وجوامعه وتلاخيصه للمنظومة الأرسطية هي «أقوالاً كثيرة بعضها فوق بعض»[١٧].

ويترتّب على هذا، أن اشتغال ابن رشد على تلك الأقوال كانت بمقتضاها التلفظي[١٨]. وهذا مرده إلى اعتبار الحقيقة الفلسفية واحدة، غير أن طرق التعبير عنها تتعدد وتتكاثر. وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه فيلسوف قرطبة على حد كلام طه عبد الرحمن. ذلك لأنه اعتقد «بأن الفلسفة واحدة بحقائقها كثيرة بأقوالها اعتقاد باطل، فيتعين إذن الأخذ بنقيضه. وهو أن حقائق الفلسفة كثيرة كثرة أقوالها»[١٩]. وهو الأمر الذي ينبه إليه الغزالي (حجة الإسلام).

وعلى هذا الأساس، شرع الدكتور طه في تقويم اعوجاج لغة ابن رشد الناقلة لمقولات أرسطو من حيث إنها مقولات ذات وجود أنطولوجي، ومعرفي كلي، وشمولي. ومتى تقرر ذلك كان تعميمها على اللغات والثقافات الأخرى من أوائل البداهات والمسلّمات. والحال أن المعلِّم الأول (أرسطو)، قد قام بعملية تعويض الفلسفة بمقولات النحو

---

(١٦) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ١٢.
يقر د. حمو النقاري أن التجديد يصيبه من الآفات ما لم يلتزم بالمكونات الخمسة الأساسية. . وبتعلق «التجديد» بهذه المكونات الخمسة يثبت أن كل تغيير أو تبديل يطال عنصراً من عناصر هذه المكونات الخمسة يفتح جادة أو جدداً أو جدة أو طريقاً غير مألوف في السعي وفي النظر به يقع التجديد، أي به يتحقق ويحصل سلوك بوجه غير مسبوق يغاير وجوه السلوك المعهودة أن في حد من الحدود الخارجية الضابطة للنظر أو في أولية من أوائل النظر أو في معطى من المعطيات التي يستثمرها النظر أو في كيفية الانتقال من معطيات النظر إلى المطلوبات به أو في طبيعة المطلوب المنتقل إليه نظراً. انظر: النقاري، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٧) عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص ٣١٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

الإغريقي[٢٠]. وأن كل مقولة من مقولات الوجود (κατηγορια τον οντος) عند أرسطو لم تسق إلا في سياق لساني نحوي. ومن ثمّة، كان عرض ابن رشد للمقولات الأرسطية مليئاً بقلق العبارة صرفاً ونحواً. فضلاً عن ذلك سوق ابن رشد لأمثلة مما أضاف من الاضطراب والغموض.. ويظهر لنا ذلك حينما يتحدث عن لفظ الهوية بمعنى الموجود «مقدماً تبريراً لغوياً مَفاده أن الموجود يتميز عن الهوية بصورته الصرفية وإن كان لا يفي بالمدلول اليوناني كما تفي به الهوية[٢١].

كما سعى ابن رشد ـ في تصور الدكتور طه عبد الرحمن ـ إلى تحقيق غرضين هما: الوجه الاستئصالي المتمثل في هدم القول الفلسفي لدى كل من الفارابي، وابن سينا، والغزالي بحكم «كونه اجتهاداً صريحاً في ملاءمة الفلسفة اليونانية مع مقتضيات التداول الإسلامي»[٢٢]، وأما الغرض الثاني فهو محاولة منه (ابن رشد) تأصيل لغة الشروحات والتفاسير الأرسطية ببيان مدى «أصالة التفكير الأرسطي وحقيقته وما انتهى إليه»[٢٣]. وهذا في قمة التقليد والتبعية. حتى قيل عنه لو أن أرسطو قال إن الإنسان قائم وقاعد في الوقت ذاته لردّدها ابن رشد.

والعجيب أن مظاهر التفكير الأرسطي قد امتدت لدى ابن رشد في تفسيره للآيات القرآنية في معرض مسألة الفصل ما بين الشرعية

---

(٢٠) Taha Abderrahmane, *Langage et philosophie: Essai sur le structure linguistiques de l'ontologie* (Rabat: Imprimerie de Fédala, 1979), pp. 39-41.

كما أن من أسباب قلق العبارة الفلسفية هو «إقحام أدوات وألفاظ مختلفة في الجملة من غير ضرورة إلى ذلك ومثاله: استعمال «يوجد»/«هو» في مواضع من الجملة لايصح استعمالها أو يستغني عنهما فيها». انظر: عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص ٣٢٩. انظر أيضاً: عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ٢٦٧.

يقول طه عبد الرحمن: «ولنضرب مثالاً على ذلك بما اصطُلح عليه باسم «الرابطة الوجودية»، وقد عبر عنها متفلسفة العرب بصيغ مختلفة، منها: «يوجد» و«يكون» و«هو»، ومعلوم أن المقابلة في الجملة العربية تكون تامة بين المخبر به، فعلاً كان أو خبراً، وبين المخبر عنه، فاعلاً كان أو مبتدأ، وحاجة في ذلك لذكر عنصر ثالث يتوسط بينهما، لكن المتفلسفة أبوا إلا أن تجري المقابلة في الجملة مجرى المقابلة في الجملة اليونانية..» (ص ٢٦٧).

(٢١) عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص ٣٣٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٣٤.

والحكمة.. إذ أوّل الآيتان: ﴿**فاعتبروا يا أولي الأبصار**﴾ و﴿**ما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم**﴾[٢٤]، تأويلاً ينسجم مع تعاليم أرسطو بمعنى القياس وأهل البرهان، وهما «معنيان يخالفان تماماً المقصود من سياقهما»[٢٥].

وبهذا، فإن الأمر يعود إلى قناعات ابن رشد بمبدإ أفضلية اللغة الفلسفية الأرسطية عن باقي الصيغ اللغوية، والنحوية، والتبليغية الأخرى. معنى هذا: «مبدأ أفضلية المصطلح اليوناني» و«مبدأ شمولية مصطلحات الفلسفة الأرسطية» و«مبدأ ضرورة نقل المصطلحات اليونانية إلى اللسان العربي»[٢٦].

ومن المعلوم أن هذه المقولات متعلّقة أيّما تعلق بالتأثيل اللغوي الإشاري والعباري[٢٧]، غير أن ابن رشد لم يعمل على استثمار مقولة له (ايكسين) بمعنى الجدة عند ابن سينا أو بمعنى الملك عند الغزالي مما انعكس على ترجمته التي جاءت متعثرة في المباني والمعاني. يقول الدكتور طه عبد الرحمن: «وربما يعود السبب في ذلك إلى اعتقاد ابن رشد بأن المُصطلَحين الأخيرين يضيقان عن معاني المقابل اليوناني، بينما له قد تحمل دلالة أوسع، لكن هذا الاعتقاد باطل»[٢٨].

ويتولد عن هذا خروج ابن رشد عن مقتضيات المجال التداولي اللغوي التبليغي.. إذ بدونه لا يمكن أن يرقى «الكلام الفلسفي إلى مستوى

---

(٢٤) **القرآن الكريم**: «سورة الحشر،» الآية ٢، و«سورة آل عمران،» الآية ٧ على التوالي.

(٢٥) عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص ٩٩.

يقول د. طه منتقداً طريقة ابن رشد البرهانية: «فالمفروض في الطريقة البرهانية أن تؤدي إلى الاتفاق بين أهلها وإلى اليقين فيما اتفقوا عليه، ومع هذا، فان أهل البرهان حسب ابن رشد نفسه يختلفون في التأويل لاختلاف مرتبة كل واحد منهم من معرفة البرهان..» (ص ٩٤ ـ ٩٥).

(٢٦) عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص ٣٣٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٩. «وإذا ثبتت الأغراض اللغوية الخاصة التي تكتنف المقولات الأرسطية، ترتب على ذلك أنها ليست، على عكس الاعتقاد السائد بالمحمولات الكلية التي تقوم بمقتضياتها بجميع الأسس على اختلاف أشكالها وأطوارها وإنما هي بمجرد استقراء لصور التبليغ الخبري أو «صور الإضمار» في اللسان اليوناني» (ص ٣٣٩).

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

التبليغ المفيد إلا إذا استجاب لمتطلبات المجال التداولي للمخاطب»[٢٩].

وعلى هذا، فإن منهج ابن رشد الفلسفي لا ينفك عن التقليد والاتباع لأرسطو في تفكيره وتفسيره. لذا كان المتفلسفة اليوم في نهجه سائرين وعلى مذهبه قائلين.. أكثر من ذلك سعى فيلسوف قرطبة إلى القدح في أهل التداخل الذين يدافعون عن تداخل العلوم التراثية الأصيلة وتكاملها. كل ذلك في سبيل دعوى الانفصال والانقطاع. «فيرجع نظره إلى أن الموافقة بين القول الفلسفي والقول الطبيعي مقبولة في اليونانية، ومردودة في العربية. فيكون أبو الوليد جامعاً بين القول بالتداخل في اليونانية والقول بالتجزيء في العربية»[٣٠].

وهكذا، كان الشارح الأكبر يكابد في تقويض كل نزعة تكاملية للتراث الإسلامي العربي بين علوم الفقه، والبلاغة، والنحو، والكلام.. وهذا يطال حتى اشتغاله بالحديث حيث «نجده لا يعالج هذا الإنتاج بوصفه كلاً متكاملاً، بل يعمد إلى فصل عناصره المتداخلة بعضها عن بعض وردّ كل منها إلى أصوله وتناول كلٍّ منها بعد ردّه إلى أصله، بالنقد الشديد، وتناول صاحبه بالقدح العنيف»[٣١].. وينتج عن هذا التصور بطلان كل دعوى التزام الشارح بخصوصية الثقافة الإسلامية والعربية من حيث التبليغ اللغوي والمضمون المعرفي.

يرى الدكتور طه عبد الرحمن أن القصور الرشدي يمتد إلى الآليات والمضامين التي تحمل آثار علوم الكلام واستدلالاته بفعل التداخل بين أساليب البرهان والمنطق الأرسطي وما بين أدوات القول الكلامي[٣٢].

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(٣٠) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ١٣٦.

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٣٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٣١. يقول الدكتور طه عبد الرحمن: «ولا أدل على هذه المظاهر التناقضية في خطاب ابن رشد من اضطرابه في وصف القيمة المعرفية للخطاب الشرعي اضطراباً لم يخرج فيه عن أصول المنطق الأرسطي المتعلقة بالصورة الاستدلالية فحسب، بل عن مقررات أرسطو بصدد المضامين التي تحملها هذه الصور، وإن لم يكن من شأن المنطق من حيث هو كذلك أن ينظر في المضامين» (ص ٢٢٩).

وهذا زيادة عن توظيف ابن رشد للأقيسة والاستدلالات التمثيلية من أجل بيان مشروعية الفلسفة في الملة الإسلامية في كتابه: **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**(٣٣).

لقد تعرّض الفارابي من قبل الدكتور طه عبد الرحمن للتقويم في مستويات عدة وعلى كثير من الأصعدة. وذلك لخروجه هو أيضاً عن معايير المجال التداولي الإسلامي العربي. فمتى علمنا أن ابن رشد كان شديد التأثر بالجانب اللغوي والمنطقي عند الفارابي، وأن الفارابي قد خرم قواعد اللسان العربي وفصاحته، فإن ابن رشد قد ورث الآفات العالقة بفكر الفارابي أيضاً.

من هنا، كان أبو نصر الفارابي نموذجاً للتقريب المعكوس(٣٤) ذلك التقريب الذي نتج عنه «الإخلال بشرط التداول الأصلي من وجهين:

الوجه الأول: الخروج عن قاعدتي الإنجاز والإيجاز اللغويتين اللتين تقضيان بسلوك أساليب العربية في التعبير والاختصار. إذ جاءت عبارته مطولة وغير موصولة بالمعاني التداولية.

والوجه الثاني: الخروج عن قاعدة الانتفاع المعرفية. وذلك أنه لم يتقدم بالبحث اللغوي العربي خطوة واحدة، بل تقهقر به إلى دون ما بلغه النحاة العرب. فقد أفسد ما توصل إليه النحاة من ضروب ووظائف ورُتَب للحروف العربية، فكانت تعريفاته وتصنيفاته وترسانته المجردة أعمق وأخشن وأعقد. .»(٣٥).

وبهذا الاعتبار، كان الفارابي يظن وجود الأسماء الخمسة (الخوالف، والواصلات، والواسطات، والحواشي، والروابط) التي لم توضع لها أسماء في العربية. وهو الأمر الذي دفع الدكتور طه عبد الرحمن إلى إبطال هذا

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٣٤) يقول طه عبد الرحمن: «التقريب المعكوس وهو ضرب يؤدي إلى أفحش الآفات التداولية وهي: آفة الجحود العقدي وآفة الجمود اللغوي والجمود المعرفي. .» انظر: المصدر نفسه، ص ٣٠٤.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٨.

الاعتقاد وتسفيه دعوته. ومنها أن المعلم الثاني قد أسند إلى بعض الحروف «وظائف لا وجود لها في الممارسة النحوية الطبيعية، مُدَّعِياً أنها وظائف خفيت عن الجمهور...»[٣٦].. هذا إضافة إلى جمعه ما بين الضمائر المتصلة والمنفصلة وبين أسماء الإشارة والذي لا يمكن، بأي حال من الأحوال، تبريره في اللغة العربية[٣٧].

ومن المؤكد أن بعض المناطقة قد عملوا على الالتزام بالرابطة الوجودية (ερτι/copule) في الترجمات العربية. ولا يختلف اثنان في سقم هذا التعبير مثل يوجد زيد عادلاً أو زيد موجود عادلاً.. ومن ثمة يتضح لنا مدى الآفات التي يقع فيها المنطقي عندما يستند إلى أساليب «تجرد عن مقتضى التعبير العربي، ووضعنا في الاعتبار إمكان تعرضه لأكثر من آفة واحدة، بل إمكان دخول أعظم آفة (...) وهي آفة الجمود التي تجمع بين التقصير والاحتباس واللغوي، أدركنا كيف أنه يخشى على الأصل التداولي اللغوي من الممارسة المنطقية..»[٣٨].

وهكذا، فإن تقريب المنقول اليوناني، كيفما كان نوعه وطبيعته، يقتضي الأخذ في الحسبان المحدّد العقدي الذي يتأسس في هذا المعرض على قاعدة الاختيار وقاعدة الائتمار وقاعدة الاعتبار. تلك القواعد التي يؤدي انعدام الالتزام بها، في تقريب المنقول، إلى الوقوع في آفة التثاقل وآفة الجمود وآفة السهو[٣٩]. في حين يتجه المحدّد المعرفي للحفاظ على قاعدة الاتساع وقاعدة الانتفاع وقاعدة الاتباع[٤٠].

---

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٧. يقول طه: «إن الفارابي أورد تعاريفه وتصنيفاته للحروف بلغة صناعية لم تستفد من لغة النحاة العرب إلا قليلاً. فجاءت متسمة بطول العبارة عن معانيها وبالتواء التراكيب في مبانيها ومشتملة على ألفاظ ومفاهيم اصطلاحية، أما بعيدة الصحة أو مقطوعة الصلة عن مدلولاتها اللغوية مما يخفي معه خفاء وجه إنزالها على مقاصدها النحوية» (ص ٣٠٨).

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٢٤.

١ ـ من الوحدة العقلية الضيقة إلى الكثرة العقلية الموسعة: نماذج من التراث

يعتبر الدكتور طه عبد الرحمن عقلانية الغزالي من أفضل العقلانيات وأوسعها وأقواها على الاستدلال والتدليل وأوثقها ارتباطاً بقواعد المجال التداولي الإسلامي العربي. من هنا كان تعلق طه عبد الرحمن بفكر الغزالي بارزاً للعيان وجلياً للأذهان. فما أن يذكر الغزالي حتى يتم ذكر الطرف الثاني ألا وهو طه عبد الرحمن، وما أن يذكر طه حتى يشار إلى الغزالي. وذلك راجع كما يقول الرجل ذاته إلى مشتركات كثيرة بينهما. يقول الدكتور طه عبد الرحمن: «. . . الحقيقة أن جوانب من فكري صادفت جوانب من فكره (. . .) ولا شيء أكثر من المصادفة، فعلى سبيل المثال، اشتغلت بالمنطق وأحببته كما اشتغل به وأحبه (. . .) واشتغلت بعلم الأصول كما اشتغل به ولو أني لم أُؤَلّف فيه كما ألَّف، لكني أختلف معه في موقفه من علاقة علم الأصول بالمنطق، فهو يجعل المنطق جزءاً منه باعتبار، في حين أجعله أنا جزءاً من المنطق باعتبار آخر. واشتغلت بالفلسفة كما اشتغل بها ووجدت فيها آثار النسبية الثقافية كما وجدها فيها (. . .) وخضت التجربة الصوفية على مقتضى أهل السنة كما خاضها، وتبين لي من سموّها ما تبين له. . »[٤١].

من الواضح أن انتصار الدكتور طه عبد الرحمن لعقلانية الغزالي مَرَدّه إلى تكوثر مضمونه الفلسفي على خلاف ابن رشد الذي ـ كما قلنا آنفاً ـ ينظر إلى الحقيقة الفلسفية كحقيقة واحدة في المضمون كثيرة في التعبير. كما إن الغزالي يصنف الحقائق إلى ثلاثة أنواع وهي: «الحقائق المتعينة وهي التي تتعلق بالواقع والعالم المشاهد، **والثاني** الحقائق القريبة وهي كثيرة كثرة لا تتناهى»[٤٢]. وأما النوع **الثالث** والأخير «فهي الحقائق البعيدة التي هي كثيرة لا حد لها»[٤٣].

---

(٤١) عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص ٩٦ ـ ٩٧. «فيتبين أني لست مقلداً للغزالي كما أن غيري مقلد لابن رشد، وإنما شاءت الإرادة الإلهية أن نشترك في بعض الصفات لحكمة لا أعلمها» (ص ٩٧).

(٤٢) عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص ٣٢٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٠.

وينجلي من هذا، أن الحقائق الفلسفية متكوثرة من ناحية مضامينها. بيد أن «تكاثرها ليس فوق واقع العدّ فحسب، بل فوق إمكان العدّ. وهذا في غاية الثراء الفلسفي. فأين من هذا ما ذهب إليه ابن رشد من أن الحقيقة الفلسفية واحدة. كما أن الحقيقة الشرعية واحدة، وأن الحقيقتين لا تلتقيان. . »[٤٤]. وإن كان الغزالي ـ كما يقول طه عبد الرحمن ـ لم يبلغ تصوره للعقل منتهاه. وذلك راجع إلى «إقراره بهذا العدد اقتصر على جانب المضمون من الحقيقة الفلسفية ولم يجاوزه إلى جانب المنهج منها ولم يتطرق كلامه في العقل بشأن هذه الحقيقة إلا إلى محاملها لا إلى مسالكها»[٤٥].

وفضلاً عن ذلك، ارتبط القول المنطقي لدى حجة الإسلام بتقويم المضمون الفلسفي كقدم العالم أو علم الله بالجزئيات. . . من دون النظر في الطريقة والمسلك، بالرغم من ذلك كان فكر الغزالي مسايراً لأغلب المناطقة المحدثين في مسألة نظرية العوالم الممكنة[٤٦]. وبالتالي، يكون حجة الإسلام قد فتح «باب العلم وباب العقل وباب الواقع على آفاق غير مسبوقة لا ينكرها إلا مكابر، وعلى إمكانات غير معهودة لا تذهب إلا عن غافل»[٤٧].

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٣٢١.

(٤٦) طه عبد الرحمن، «تجديد النظر في إشكال السببية عند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة،» **مجلة المناظرة**، العدد ١ (١٩٨٩)، ص ٣٥.

يقول د. طه عبد الرحمن منتقداً ابن رشد والغزالي على حد سواء مع فارق في مستويات النقد: «إذا كان ابن رشد قد غلط غلطة أفضت به إلى التناقض حين عدد الأقوال الفلسفية ولم يعدد مضمونها كما لو كانت الأقوال أواني تملأ بالمعاني، فإن الغزالي أتى بنفس الغلط المقتضى إلى المحال، فقد عدد المضامين الفلسفية ولم يعدد منهجها، والحق أن المضمون لا يتوسل إليه بالمنهج كما يتوصل إلى المكان الذي تقصده بالمركب الذي نتخيره. .». انظر: عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص ٣٢٢.

(٤٧) عبد الرحمن، «تجديد النظر في إشكال السببية عند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة،» ص ٧٠.

يقول د. أبو يعرب المرزوقي: «إن اعتبار النسب الرياضية منظومة أوسع من النسب المجودة في العالم الطبيعي مصدرها الحقيقي مفهوم الجهات الذي حللناه سابقاً: فإذا ظن الممكن الفكري أوسع من الموجود الفعلي. أصبح بالإمكان اعتبار الطبيعة إحدى العوالم الممكنة عقلياً. غير أن كل العوالم المكنة عقلياً ليست في نسبتها إلى العالم الطبيعي الموجود فعلاً إلا كنسبة الإمكان إلى الوجود: =

والللازم عن هذا، أن رؤية الدكتور طه عبد الرحمن التقويمية لا تنحصر في تقليد الغزالي ضداً على ابن رشد أو اتباع الجويني ضداً على القاضي عبد الجبار بقدر ما يسعى الرجل سعياً جاداً في تقويم المعوج من النظر، والتفكير في أي إناء أو وعاء كان هذا النظر وذاك التفكير. إذ إن شغل طه عبد الرحمن هو بناء نظرية تكاملية للتراث. ولا غرو أن الذي له هذا الطموح لا يتردد في تقليب الأقوال والأفكار تقليباً وعلى وجوه عدة ممكنة ومُحتَمَلَة. . وذلك حتى تستقيم شرائط الإبداع وتنجلي معالم التجديد الفكري.

وبذلك كان الفكر الخلدوني محطة من محطات التفكير الفلسفي والمنطقي عند الدكتور طه عبد الرحمن ليُضاف إلى قائمة النماذج المُثمِرة والخلاقة في تراثنا الإسلامي العربي.

بيد أن قراءة طه عبد الرحمن لفكر ابن خلدون تختلف اختلافاً جذرياً عن القراءات الخلدونية السائدة(٤٨)، التي هيمن عليها البعد التاريخي، والأيديولوجي، والثقافي (الإبستيمولوجي). ويتبين لنا هذا الاختلاف في اعتبار طه عبد الرحمن فكر ابن خلدون أقرب إلى المنطق الطبيعي من

= كلاهما يحدد وجوباً أو سلباً بالإضافة إلى مقابله». انظر: أبو يعرب المرزوقي، **الابستيمولوجيا البديل: محاولة في فقه العلم ومراسه** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٥)، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٤٨) يقول د. محمد عابد الجابري: «الخلدونية مشروع نظري وواقع حضاري. إنها في آن واحد نظرية في التاريخ العربي وجزء من هذا التاريخ نفسه. وعلى الرغم من أننا أكدنا ونؤكد، إن ما يستهوينا ويبهرنا في الخلدونية هو أنها تتحدث إلينا عما لم نستطع نحن الكلام فيه بعد، فلا بد من التأكيد من جهة أخرى على أنه لا يمكن أن نحققها نظرياً إلا إذا ألفيناها واقعياً. وبعبارة أخرى يجب أن نتجاوز بالتحليل والنقد الخلدونية كواقع حضاري ما زال يكبل مجتمعنا، لنحصل على الخلدونية كنظرية مستقبلية تخطط لنهضتنا»، انظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٢ مزيدة ومنقحة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ٤٧٧.

يقول د. عبد الله العروي: «طبق ابن خلدون على الواقعات، أحداث التاريخ البشري، منطق الكوائن والطبائع بمعنى المتكلمين والحكماء. فسد الطريق في وجه عقل العمل البشري وبالتالي عقل الطبيعة كما فهمها الفكر الحديث، مجال تجارب الإنسان المتجددة. فجعل العقل والعلم والحق في جانب والوهم والظن والباطل في جانب مقابل. أبدل العقل التجريدي بالعقل التجريبي، فكان رائداً في ذلك. لكنه توقف عند حده ولم يطور العقل التجريبي إلى عقل سلوكي يعم كل أوجه المباشرة والمعاملة والمخاطرة. فحصر بذلك معنى العقل في التعقل والتعقيل. وحصره هذا هو حصر الجميع. من يتولاه اليوم يبقى سجين حدوده، فيتيه في المفارقات». انظر: عبد الله العروي، **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**، ط ٢ (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧)، ص ٣٥٤.

غيره. فصاحب **المقدمة** يتصور أن الفكر الطبيعي هو الأصل لأنه فطري و«لا غنى للإنسان عنه»(٤٩)، وأن الفرع هو البرهان المنطقي الذي هو «غير صحيح على الدوام»(٥٠). وهذا معناه «أن الفكر الطبيعي فضاء والبرهان المنطقي تجريد»(٥١).

وبهذا الاعتبار، جاءت **مقدمة** ابن خلدون بطريقة استدلالية حيث يعمل على النظر في كل مسألة من مسائل التاريخ، والعمران، والاستدلال عليها «بأقصى ما يمكن من الترتيب المنطقي»(٥٢). وفضلاً عن هذا، وذاك فقد استدرك ابن خلدون ما فات كل من الغزالي وابن رشد.. بفتحه باب تكثير المنهج العقلي العلمي. يقول طه عبد الرحمن: «وما كان ابن خلدون يقوى على تكثير الاستدلال داخل نصه (...) لولا التكوين البرهاني المتين الذي تزود به. وما كان ليصل بهذه الكثرة الاستدلالية إلى غايته في التتبع والإقناع لولا تفطنه كذلك لحقيقة علمية أخرى وهي حقيقة الفكر الطبيعي. هذا الفكر الذي عمل عمله في هذا النص، فتسرب إلى أعمق بنياته وأغناها أيّما إغناء»(٥٣)، والذي ينفع بصورة مطلقة دعوى عصر انسداد باب الاجتهاد والتجديد في الفكر العربي والإسلامي. وها هو ابن تيمية الذي انشغل به مشروع فقه الفلسفة وهو نتيجة ما يسمى زمن تراجع العلوم الإسلامية وانهيارها. فالنموذج التيمي (نسبة إلى ابن تيمية) قد شرع في توسيع الاستدلال المنطقي على قاعدة الاتساع، والتأسيس العلمي للمنطق على قاعدة الانتفاع، والثالثة التأسيس الشرعي للمنطق على قاعدة الاتباع(٥٤). فانظر كيف أن المنطق

---

(٤٩) عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص ٩٩.

(٥٠) عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص ٣٢٥.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٣٢٣. يقول د. طه عبد الرحمن: «الفكر الطبيعي استكشافي والبرهاني المنطقي صياغي» (ص ٣٢٥).

(٥٢) عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٥٣) عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص ٤٠٠.

«من ينظر في القيمة الاستدلالية لنصوص ابن خلدون، سرعان ما يدرك أن العلاقات الاستدلالية وإن كانت منطلقاتها بصريح عبارة ابن خلدون برهانية بالمعنى الصناعي، لا تلبث أن تسلك سبلاً حجاجية مختلفة» (ص ٣٩٣).

(٥٤) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٣٥٠

عند ابن تيمية قد بلغ من الاستدلال ما لم يبلغ المنطق الأرسطي في عنفوانه وذروته.

ويتحصل من جميع ما تقدم، أن النظرية التجزيئية عند ابن رشد قد أسهمت بقوة في تراجع الفكر الفلسفي العربي، بل الأدهى من ذلك، تمكنت الرشدية من ترسيخ دعائم التقليد وجاذبية الاتباع بدلاً من الأخذ بأسباب الإبداع والتجديد حتى صار المتفلسفة اليوم يتوسلون بمشروعية تقليد الغير. من ثمة كانت عقلانية فيلسوف قرطبة عقلانية ضيقة بالمقارنة مع عقلانية الغزالي الموسعة وعقلانية ابن خلدون المبنية على الفكر الطبيعي وعقلانية ابن تيمية العملية.

ثانياً: تقويم النظرة التفاضلية وبيان قصورها: نموذج محمد عابد الجابري

لا شك أن جُل المشاريع الفكرية العربية اليوم، إن لم نقل كلها، تتوسل بمناهج التفكير الغربية من تأويلية وماركسية ووضعانية وتفكيكية وحفرية... من دون النظر في مقومات الذات العربية والإسلامية وشرائط نهضتها وتقدمها. وهو الأمر الذي زاد الطين بلة في وقوع الكتابة الفلسفية العربية تحت نير التقليد والتبعية. فكان الداعي إلى اللحاق بالحداثة والداعي إلى «إبقاء الصلة بالقسم الفلسفي من هذا التراث»[(٥٥)] يفضيان إلى نتيجة واحدة وهي «إخراج المُتَلَقّي العربي من التعلق بالتراث الذي صنعته أمته إلى التعلق بتراث من صنع أمة سواها»[(٥٦)]. ونظراً لهذا المشهد السائد في فكرنا المعاصر لم يتردد الدكتور طه عبد الرحمن في الشروع في تقويم هذه الرؤى والتصورات المقلِّدة والمُجتَرَّة لفلسفات الغير من دون الاعتراض عليها أو محاولة الإتيان بما ليس عندها.

وهكذا، فإن حقيقة التراث في فكر طه عبد الرحمن حقيقة تاريخية

---

(٥٥) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط ٣ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ١٩.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٩.

لا يمكننا «الانفصال عنها ولا تقسيمها»(٥٧). وقد كان من شوائب وأخطاء قرّاء التراث من المُحدَثين والمعاصرين هو أنهم «ذهبوا إلى تحقيره من غير تحسب، وما كان يجوز تحقيره من وسائل مقتبسة، ذهبوا إلى تعظيمه من غير تفكر وكأنما هم يتنافسون في تثبيط العزائم وتفريق الشمل عند مخاطَبيهم»(٥٨).

ومن هنا فإن تأسيس نظرة جديدة للتراث الإسلامي العربي يستلزم تقويم اعوجاج الخطابات الفلسفية والفكرية التي نسجت فيه، ثم بعد ذلك الانتقال إلى خطوة البديل المطلوب ألا وهو بناء النظرية التكاملية من خلال قواعد المجال التداولي (اللغوية والعقدية والمعرفية).

لا جدال أن النهوض بالممارسة التراثية في فكر طه عبد الرحمن تقتضي التفكير في مناحٍ متعددة، ومستويات مختلفة من إشكالي: التراث والحداثة. وهذا معناه أن الأمر يتطلب «وضعاً للمفاهيم أو إنشاء التعاريف، أو صوغاً لدعاوى، أو تقريراً لقواعد، أو تحديداً لأدلة، أو إيراداً لاعتراضات»(٥٩).

هذا التصور المنهجي التقويمي منه والتأسيسي يرتكز لدى طه عبد الرحمن على مبادئ نظرية وعملية معلومة(٦٠). وأما المبادئ النظرية فتتجلّى لنا في مجملها في التخلص من الأحكام المُسبَقَة والمُسَيَّسَة، وتحصيل المعرفة بعلوم الأوائل ومنجزات المتأخرين من المعاصرين.. وأما المبادئ العملية فهي ضرورة للتخلي عن آفة تقرير الانفصال بين القول والعمل، أو بالأحرى بين الجانب النظري، والجانب العملي. إذ

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٩. «... ولم يثن عزيمتنا عن السعي في تحقيق فرضيتنا التي نقطع بدوام اتصالنا بالتراث وتكامل مختلف أقسامه» (ص ٢٠).

يقول الدكتور طه في السياق ذاته: «لقد غلب على الباحثين العرب في وضع مصطلحاتهم العلمية، وبناء أجهزتهم الوصفية والتفسيرية الاشتغال بقوالب ومعايير اللغة الأجنبية: الفرنسية والإنكليزية فلا نكاد نجد معظمهم من المعاني العلمية إلا ما كان نقلاً حرفياً لمصطلحات أجنبية من غير وعي بأصول بعضها النسبية وفائدتها المحدودة» (ص ٢٩).

(٥٨) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ١١.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.

«كيف يهتدي إلى إدراك حقائقه وتحصيل أصح السبل في تقويمه من قطع الصلة بالشرع وترك العمل بما جاء به»[٦١]! ومن ثمة طلب الوصل ما بين العلم والعمل اللذين لم يعرفا الانفكاك في الممارسة التراثية حتى في أقوى العلوم النظرية[٦٢].

ولعل المناظرة الإسلامية عند العرب والمسلمين لم تكن إلا وسيلة من وسائل تنمية المعارف الصحيحة «وممارسة المعاقلة السليمة»[٦٣] مما يعني قدرة العقلانية الكلامية الحوارية على بيان القيم العملية والسلوكية بين المتناظرين. من هنا انشغل الدكتور طه عبد الرحمن بتجديد أصول علم الكلام، وذلك لاستشفاف البنيات التبلغية والاستدلالية والحجاجية التي تنبني عليها المناظرة الكلامية. يقول طه عبد الرحمن: «غرضنا (. . .) هو الاجتهاد في استنباط أصول العمل العقلي والاشتغال المنطقي في إنتاج المتكلمين الذي وصفناه بالخطابية الطبيعية والحوارية الاعتراضية»[٦٤]. وإن الدكتور علي أومليل يعتبر أن فن المناظرة ليس «فن تدمير الخصم، وأن الجدل هناك لا يكون بالنهي هو أحسن، بل هو مماحكة وإظهار للصلف، وأن العلم الذي يروّج في المجلس لا يطلب لذاته بل هو مسخّر للأهواء والأطماع والسلطة. .»[٦٥].

لقد أسهمت منجزات العلوم اللغوية والمنطقية (الطبيعية والرمزية) في اعتبار أن الخطاب الكلامي هو خطاب طبيعي حجاجي بامتياز. وذلك لارتباطه باللسان الطبيعي المتشبع بمسلّمتين أو بنيتين هما: الالتباس

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٢.

(٦٤) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ١٤٥ ـ ١٤٦. يقول طه عبد الرحمن في إبراز قيمة المناظرة العلمية والعملية «يتضح لنا أن التحامل على المناظرة الإسلامية الذي يقع فيه القائل بالترك الكلي للتراث أو إسقاطها من الاعتبار الذي يقع فيه القائل بالأخذ بقسم محدود من التراث يدعوه أن المناظرة الإسلامية هي مجرد جدل عقيم أو مراء باطل، ليس من التحقيق العلمي في شيء، وإنما تجن صريح عليها وعلى أهلها إما عناداً أو جهلاً». انظر: عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٢٢.

(٦٥) علي أومليل، «المجالس والثقافة العربية: مجلس أبي سليمان السجستاني،» **مجلة المناظرة**، العدد ٣ (حزيران/ يونيو ١٩٩٠)، ص ٨.

والقياسية. ويترتب على هذا أنه متى علمنا أن القول الفلسفي هو قول طبيعي، إنه لابرهاني صناعي(٦٦). ومن ثمة، لا تفلح الفلسفة من الانفكاك عن بنيتي الالتباس والقياسية، لأنهما مبثوثتان في الخطاب الطبيعي. وفضلاً عن هذا وذاك، فإن اللغة الطبيعية هي منبع الثراء الدلالي، والخصوبة النظرية، والاستدلالية التي «لا تحصى»(٦٧)، مما يفسح المجال أمام منطق الممكنات والاحتمالات من التدليلات التي تحكمها الآليات اللغوية، والمنطقية الطبيعية أكثر من تقيدها بالمقررات الأرسطية وقوانينها.

وعلى هذا، كانت منهجية الدكتور طه عبد الرحمن تستند إلى الفلسفة التداولية باعتبارها المنهج المناسب لتحليل وتقويم التراث الإسلامي العربي بجميع قطاعاته: البلاغية، والنحوية، والكلامية، والصوفية، والفلسفية، والأدبية.. التي تنظر في الآليات أكثر مما تنظر في المضامين. يقول طه: «إن التقويم الذي يغلب عليه الاشتغال بمضامين النص التراثي ولا ينظر البتة في الوسائل اللغوية والمنطقية التي أنشئت وبلغت بها هذه المضامين يقع في نظرة تجزيئية إلى التراث»(٦٨).

ومن المفيد القول إن اختيار طه عبد الرحمن للشاهد الأمثل والنموذج الأكثر تعبيراً عنها يخضع لاعتبارات منها:

أ ـ دعوة الجابري إلى دراسة التراث الفلسفي العربي دراسة تنظر في الآليات وأصول المعرفة من منظور إبستيمولوجي.

---

(٦٦) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ٦٦. يعتبر طه عبد الرحمن أن «الحجاج الفلسفي التداولي هو فعالية استدلالية خطابية مبناها على عرض أو الاعتراض عليه. ومرماها إقناع الغير بصواب الرأي المعروض أو بطلان الرأي المعترض عليه استناداً إلى مواصفات «البحث عن الحقيقة الفلسفية» (ص ٦٦).

«وقد كانت أكثر استفادتنا في هذا البحث من قسم «التداوليات» في أبوابه الثلاثة: باب «أغراض الكلام» وباب «مقاصد المتكلمين» وباب «قواعد التخاطب» (ص ٢٨).

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٩٩.

(٦٨) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٢٣.

تتحدد رؤية طه عبد الرحمن النظرية والمنهجية على «... نظرة تحليل الخطاب هي جزء من التداوليات، والميدان الحجاجي الذي استفاد كثيراً من التحليل التداولي وخاصة نظرية الأفعال اللغوية، والميدان الفلسفي الذي تبادل مع التداوليات الأخذ والعطاء».. انظر: طه عبد الرحمن، «تكامل المعارف اللسانيات والمنطق،» **قضايا إسلامية معاصرة**، العدد ١٩ (٢٠٠٢)، ص ٧٠.

ب ـ دعوة الجابري إلى تأسيس نظرة شمولية للتراث الإسلامي العربي وفق خطوات المنهج ومنطلقات الرؤية التي حددها في كتابه الأساس: **نحن والتراث**.

ومن هنا كان الجابري في فكر طه عبد الرحمن هو الشاهد الأمثل في قائمة المشتغلين بالتراث من العرب المعاصرين.

ينطلق الدكتور طه عبد الرحمن في تقويم النظرية التجزيئية في مشروع نقد العقل العربي لمحمد عابد الجابري من مبادئ ومسلمات مركزية ومنها: أن قراءة التراث الإسلامي العربي قراءة مضمونية قد لا تفي بالغرض المطلوب ولا تحقق الغاية المنشودة. وأكثر من ذلك قد تؤدي هذه القراءة إلى تقسيم التراث إلى مناطق وقطاعات متنافرة ومتباعدة. وهذا مَرده إلى بعد فكراني (أيديولوجي) مفاده محاولة أن ما «يعد (. . .) مقبولاً يستحق الدرس. بحجة أنه حي يحتمل أن نربط أسباب الحياة فيه بالحاضر وأن نتوجه بها إلى المستقبل. .»[٦٩].

والحال أن النظرة إلى التراث ينبغي أن تكون في الآليات الإنتاجية والمولدة لتلكم النصوص والخطابات والعلوم. وهو منفذ التخلي عن النظرة القطاعية، بلغة غاستون باشلار، للثقافة الإسلامية العربية. ويتحصل من هذا أن آليات تفكير الجابري عند طه عبد الرحمن تنحصر في الآليات العقلانية والآليات الأيديولوجية (الفكرانية).

ومن المؤكد أن الفلسفة التداولية تقارب العقل من حيث هو فعل من أفعال الإنسانية: اللغوية والأخلاقية والعلمية والعملية. . ومعنى هذا، أن العقل يتسع ويتجدد متى كانت تقلباته مختلفة الألوان والأشكال. إذ إن «العقل الذي لا يتقلب ليس بعقل حي على الإطلاق، والعقل الذي يبلغ النهاية في التقلب هو العقل الحي الكامل»[٧٠].

وبهذا الاعتبار، فإن التصور السائد للعقل اليوم هو تصور مجرد

---

(٦٩) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٢٤.

(٧٠) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ٢١.

باعتباره الطريق الأوحد والأفضل في مقاربة المعارف والعلوم والقضايا. . متغافلاً عن العروة الوثقى التي تجمع المنحى العقلي، والمنحى الخُلُقي. بل قل إن المنحى العقلاني ليس إلا منحى أخلاقي في جوهره. يقول طه عبد الرحمن: «والصواب أن الأخلاقية هي ما به يكون الإنسان إنساناً، وليست العقلانية كما انغرس في النفوس منذ قرون بعيدة، لذا ينبغي أن تتجلى الأخلاقية في كل فعل من الأفعال التي يأتيها الإنسان، مهما كان متغلغلاً في التجريد. .»[٧١].

إن قارئ مشروع نقد العقل العربي للدكتور محمد عابد الجابري، لا يسعه إلا الاعتراف بمنحاه النظري الشمولي ورؤيته التكاملية في دراسة التراث الفلسفي العربي والتي ترتبط بتوجهات الجابري المنهجية: المنهج التاريخي الأيديولوجي والمنهج البنيوي والمنهج الإبستيمولوجي. بيد أن هذا التصور قد خالف في رأي طه عبد الرحمن مبدأين أساسين هما:

أ ـ لا تقويم صحيح بغير النظرة الشمولية.

ب ـ لا تقويم أصيل بغير النظرة الشمولية.

ويتولد عن هذا أن الجابري لم يعمل عند انخراطه في دراسة التراث العربي الإسلامي، إلا على مجافاة التوجه الشمولي والآلي على حد سواء، مما يجعل الأمر في دائرة الاستشكال المنهجي «فهل تكون النظرة الشمولية هي التي دعت إلى الاشتغال بالآليات أو العكس من ذلك، هل يكون الاشتغال بالآليات هو الذي أفضى به إلى الأخذ بالنظرة التكاملية[٧٢]»؟

والجواب هو أن نظرة الجابري الشمولية هي التي أدت به إلى البحث في الآليات وأصول المعرفة، ونظمها البيانية والعرفانية والبرهانية. وعلى سبيل المثال، آلية الدمج، وآلية الإسناد القيمي. . وذلك من غير

---

(٧١) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ١٥.

(٧٢) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٣١.

فحصها وتقويمها. فضلاً عن ذلك، أن رؤيته الشمولية لم تسعفه في الجوانب التطبيقية. إذ انتهى به المطاف إلى «دوائر ثلاث سماها بالأنظمة المعرفية وهي: البرهان والبيان والعرفان. وهذه عنده دوائر متباينة ـ في آلياتها ـ لا رابط بينها إلا المصارعة أو المصالحة»[٧٣]. وينجلي من هذا أن دعوى الجابري إلى النظرية الشمولية هي دعوة إلى النقيض، «فيكون الجابري ممارساً للتجزئة والتفاضل، لا للشمولية والتكامل»[٧٤].

من الواضح أن رؤية الجابري المنهجية قد أثبتت أن الآليات والوسائل أسهمت أيّما إسهام في توليد النصوص وإنتاجها، وصياغة القضايا والمفاهيم. . بيد أن بحث الجابري وادعاءه لم يكن إلا رهين دائرة البحث في المضامين التي تحوم حولها تلك الآليات. يقول طه عبد الرحمن في هذا المعرض: «الجابري لم يباشر بنفسه استخراج الآليات المنهجية للفكر العربي، وإنما تولى تقويم ما جاء من تحليل وتنظير بصدد هذه الآليات في نصوص القدامى مثل الشافعي بالنسبة إلى الآليات الفقهية، والأصولية، والجرجاني والسكاكي بالنسبة إلى الآليات البلاغية، وخليل الفراهيدي بالنسبة إلى الآليات الشعرية، والقشيري بالنسبة إلى الآليات العرفانية. وشتان بين أن يشتغل المرء بالآلية ذاتها وبين أن يشتغل بالخطاب الذي دار بشأن هذه الآلية»[٧٥]. وأكثر من ذلك، فقد سعى الدكتور طه إلى تقويض منطلقات الجابري الفكرية والنظرية التي كان يدعو إليها، وهي منطلقات تخالف مبادئ التراث الإسلامي العربي[٧٦]، وهي كالتالي:

أ ـ الجمع بين القيمة الخلقية والواقع.

ب ـ الجمع بين القيمة الروحية والعلم.

ج ـ الجمع بين القيمة الحوارية والصواب.

---

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٣. «إلا ترى أن وحدة التراث تتفكك في يده إلى أجزاء متعارضة متغالبة فيما بينها»! (ص ٣٣).

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٣٥.

وغني عن البيان، أن من مبادئ الثقافة العربية والإسلامية هو ميلها الراسخ إلى الجمع بين الأقوال والأفعال، وما بين القيم الروحية والقيم المادية.. إذ إن وراء كل علم أو معرفة مقاصد، ووراء كل سعي نظري وفكري إشراك الغير في البحث عن الصواب واقتطاف الفوائد العلمية والعملية[٧٧]. ومن ذلك فإن حقيقة التراث الإسلامي العربي هو التداخل بين العلوم والمعارف، وبين العلمي والخُلُقي. لذا «لا يجب أن ينفك العلم عن العمل (...) فكل معرفة عقلية كاملة لا بد لها من أن تنتقل من مستوى التمييز المجرد إلى مستوى التخلّق السلوكي، حتى ولو كانت علماً نظرياً كاللغة والمنطق والحساب، لأن التخلق بها سبب في نفوذ المعاني والقيم إليها»[٧٨].

ومن هنا عمل الجابري على تكريس الانفصالات بين القيم الروحية والعلم بناء على مرجعية مبدإ العلمنة المُتَجلّي في الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية في أوروبا الحديثة. ذلك المبدأ الذي ألقى

---

(٧٧) حمو النقاري، «في فلسفة المنطق من مفهوم «النظر» إلى مفهوم «السعي»،» ورقة قدمت إلى: **تكون المعارف: دور القياس التمثيلي**، تنسيق بناصر البعزاتي، سلسلة ندوات ومناظرات؛ ١١٧ (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥)، ص ٥٩.

يقول د. النقاري: «.. إن الاهتمام المثمر فعلاً والتوجه نحو المطلوب الموصل إلى التميز والوضوح والتبين حقاً لن يكفي فيها التعويل على الذات، وإنما يتطلبان إشراك الغير لأن هذا الغير هو المؤهل أكثر من الذات في التنبيه إلى وجود المعترض والمعارض وانتصاب العائق والمانع اللذين قد يجعلان من السبيل الذي انخرط فيه المهتم المستشكل سبيلاً غير موصل إلى ما عد نهاية له، وحاصلاً يتخرج إليه وثمرة تستنتج به وفائدة تستخلص منه» (ص ٥٩ ـ ٦٠).

(٧٨) طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط ٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ١٧٤.

يقول طه منتقداً الجابري: «ولو أنه قام بواجبه في تمحيص إجرائية هذه العقلانية من زاوية ما يستجد من المواقف بصدد العلاقة بين اليقم والواقع، لاتجه إلى الخروج عن اختياراته التجريدية والالتفات إلى أهمية الجانب العملي في الممارسة التراثية..». انظر: عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٣٧.

لقد حصر الكندي الفيلسوف العربي مفهوم العقل في أربعة أنواع على طريقة أرسطو وهي: (١) العقل الذي بالفعل أبداً. (٢) العقل الذي بالقوة وهو للنفس. (٣) العقل الذي خرج في النفس من القوة إلى الفعل. (٤) العقل الذي نسميه البياني». انظر: أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، **من رسائل الكندي: رسالة في الفلسفة الأولى، رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، رسالة في العقل، رسالة في حدود الأشياء ورسومها**، تقديم وتعليق محمود بن جماعة، سلسلة أضواء (صفاقس: دار محمد علي الحامي، ٢٠٠٦)، ص ١٢٠ ـ ١٢٢.

بظلاله على تصور الجابري الذي رفض التداخل بين العلوم والمعارف الإسلامية، بل أكثر من ذلك اندفع إلى القدح في نظام العرفان، وتحقير نظام البيان، وتعظيم نظام البرهان.

وينتج عن هذا، أن «المعيار الذي استبعد به الجابري العرفان واستضعف فيه البيان واستبقى به البرهان هو في نهاية المطاف مبدأ العلمانية»(٧٩).

إن انتقاد طه عبد الرحمن لتصور الجابري في تحقير البيان في الثقافة الإسلامية العربية يصدر عن اعتبار البيان هو السبب في انحباس الفكر العربي في تأملات لفظية ضارة به.. بل والسبب في «تغافل المسلمين عن التعامل مع الأشياء الخارجية وتوجيه النظر إلى ظواهرها، والثانية: أن الفكر العربي لا ترقى أدلته إلى مستوى البراهين»(٨٠). ومن المعلوم أن البيان يعلو عن البرهان علو «الوعي بالوسيلة على الوعي بالمحتوى»(٨١).

وأما دعوى اختصاص البرهان بأهل النظر من الفلاسفة هو أمر مردود. وذلك متى علمنا أن بناء خطاب فلسفي برهاني لا يخرج عن ضرورة توسله باللسان الطبيعي، فإن دعوى برهانية القول الفلسفي تسقط، وتثبت بيانيتها(٨٢). وترتب على هذا أن هذه التمايزات الحاصلة في فكر الجابري ما بين العلم والقيم الروحية، والواقع والقيمة الخلقية، هي ثمرة فاسدة للمنهج العقلاني المجرد. في حين أن دعوى الوصل بين الأخلاق والمعرفة، والعلم والعمل هي حصيلة «العقلانية التناظرية أو المعاقلة الحية»(٨٣) التي مثلها أهل الأصول والكلام من المتقدمين(٨٤).

---

(٧٩) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٣٧.

(٨٠) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ١٤٦.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٤٩. «... لما كان من يدعوه «بأهل البرهان» من الفلاسفة يتوسلون بالخطاب الطبيعي لبناء استدلالاتهم، لزم أن تنضوي هذه الاستدلالات على درجة من «الحجاجية» لا تقل عما نجده عند غيرهم ممن لا ينتسبون «لأهل البرهان» (ص ١٤٨).

(٨٣) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٣٨.

(٨٤) يقول حمو النقاري: «يوصى في المناظرة بالاختصار في الكلام والاقتصاد فيه والاقتصار =

تلك العقلانية الحية التي تشارك الغير في الحقوق والواجبات عن طريق التعرف والتعاون. يقول طه عبد الرحمن: «وإذا كان تصرف الإنسان مع أبناء أمته، عموماً، يستدعي أخلاقاً معينة ـ أي عملاً تعارفياً مخصوصاً ـ فإن تصرفه مع غيرهم من الأمم الأخرى يتطلب منه أخلاقاً تعلوه رقةً وتنوعاً. .»(٨٥). إنها العقلانية الأخلاقية المؤيدة.

١ ـ مظاهر تهافت العقلانية المجردة وآثارها. .

قام الدكتور طه عبد الرحمن في فحص الآليات الاستهلاكية، أو الآليات المنقولة عن مناهج الفكر الفلسفي والعلمي الحديث والمعاصرمن قبل الدكتور محمد عابد الجابري. وذلك بغية فحص مدى سلامتها الإجرائية والنظرية والعلمية. من هنا كانت من الأمور المغلوطة التي وقع فيها الجابري هو سوء تأويله وفهمه لعبارة «غونزيت»(٨٦). ومن البيّن أن ذلك الفهم أفضى إلى القول بتعدد العقول والموضوعات، وبالتالي الإقرار بالتجزئة المعرفية للتراث: «عقل حصيف أساسه البرهان، وعقل ضعيف أصله البيان وعقل سخيف سببه العرفان»(٨٧).

ومن البيّن أن هذا التعدد المنفصل للنظم المعرفية (البرهان والعرفان والبيان) **لا يرقى إلى التصور المنهجي والفكري لمقولة التكوثر العقلي لدى** طه عبد الرحمن الذي هو «حقيقة راسخة تتبدى في المعرفة العلمية كما تتبدى في الخطاب الطبيعي»(٨٨). . هذا التصور الطهائي (نسبة إلى طه عبد الرحمن) من أساساته ومبادئه: «مبدأ الوحدة والكثرة ومبدأ اعتبارية

= منه على ما يفيد، ويوصى تجنب الاستطراد والنشر والخبط. وأما في الجدل فيوصى مثلاً بالإسهاب وبالحشو وبالتوسع في القول وتنميقه، وبسلوك طرق توظيف آليات التمثيل، والتخييل، والتوهيم. .». انظر: حمو النقاري، **منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي** (الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٥)، ص ٤٩٠.

(٨٥) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ٢١.

(٨٦) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٤٥.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٨٨) عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص ٢٩ ـ ٣٠.

الوحدة والكثرة ومبدأ المراجعة والتشعيب ومبدأ التدرج والتقليب»[89]، والتي تندرج في صميم عمليات الخطاب الطبيعي وممارساته الاستدلالية النظرية والتناظرية.

وقد تحقق أن من مبادئ الخطاب الطبيعي أيضاً العمل بقوانين السلم الحجاجي: قانون الخفض وقانون تبدل السلم، وقانون القلب.. وغيرها التي أسهمت بقوة في بيان المفارقات المنطقية التي ألبست قول الجابري بالمعقول العقلي. يقول الدكتور طه كاشفاً عن تناقضات المفهوم: «يستعمل الجابري مفهوم اللامعقول العقلي البرهاني استعمالاً يجعله دالاً على معنى استقالة العقل أكثر مما يدل عليه مفهوم اللامعقول البياني. وهذا يخالف ما يعرف بقانون قلب المراتب الذي يقضي بأنه إذا كان أحد الأمرين أقوى من الآخر في التدليل على مدلول معين، فإن نقيض الثاني يكون من نقيض الأول في التدليل على نقيض المدلول»[90]..

واللازم عن هذا، أن الجابري في دراسته لعلاقات المعقولات واللامعقولات في سياق النظم المعرفية، البيانية، والعرفانية، والبرهانية لم يلتزم بالضوابط المنطقية وقوانين السلم الحجاجي هذا من جهة آلية المقابلة.

وأما آلية التقسيم التي استثمرها مشروع نقد العقل العربي في تمييزه بين النظم المعرفية من حيث الحقل والفعل والنموذج، حيث اعتبر أن النظام البرهاني المعرفي يتأسس على الصورة الاستدلالية، وأن النظام العرفاني يعتمد على المضمون المعرفي وعلى الإشارة، والنموذج البياني يعتمد على الصور اللفظية.. فإن هذا التقسيم يدخل الغلط من جهة مغالطة ازدواج المعايير.

---

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٩٠) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٤٧. «إذا صح أن اللامعقول لا يفارق المعقول، صح معه إن المعقول البرهاني لا يفصل البيان والعرفان إلا أفضلية تحكم لا أفضلية تدليل، وما دام اللامعقول يدخل عليه كما يدخل عليها، وأنه لا يصح أن يكون ميزاناً نزن به البيان والعرفان إلا بالقدر الذي يكون به البيان والعرفان صالحين بدورهما لأن يكونا معيارين يغايرهما البرهان» (ص ٤٨).

ومن المؤكد أن الاختلاف في أفعال المعرفة سيؤدي إلى الاختلاف في الأسس والمنطلقات. فانظر كيف أننا نجد في البرهان معيار المنطق، وفي البيان معيار اللغة، وفي العرفان معيار المعرفة.. «بينما كان ينبغي أن يجمع بينها في تعيين كل قسم، حتى تستقيم منهجياً عملية التقسيم عنده»[٩١]. ويواجه طه فكرة الجابري بفكرة مَفادها أن الانفكاك من هذه المغالطة المعيارية المنطقية يستلزم أحد أمرين وهما:

إما الأخذ بالتقسيم المضموني الخالص[٩٢]، وإما الأخذ بالتقسيم الصوري[٩٣]. لكن الأمر الغريب هو أن هذا الخطاب الفلسفي البرهاني عند الجابري لا محيد له عن الإقلاع عن تصورات مغلوطة بشأن بناء خطاب فلسفي صناعي من دون استثمار آليات حجاجية لغوية.

ومن البين أن الأصل في تكوثر الكلام هو التكوثر على حد قول طه عبد الرحمن، وذلك مردّه إلى الصفة الخطابية، وأن الأصل في تكوثر الخطاب هو صفته الحجاجية، وأن الأصل في تكوثر الحجاج هو صفته المجازية.. من ثمة يكون الحجاج هو جوهر الخطاب الفلسفي الطبيعي أو المدعو بالبرهانية، لارتباطه القوي والشديد باللغة وسيلةً للممارسة الاستدلالية والتخاطبية، وإن كان في نهاية القضية يعود إلى الموجِّهات النظرية والفكرية للباحث[٩٤].

---

(٩١) المصدر نفسه، ص ٥٠. ينتقد طه عبد الرحمن فكرة الجابري في الربط بين لطائف القشيري ولفظة العرفان بقوله: «لقد وقف الجابري عند تمييز القشيري بين فئة «العلماء» وفئة «الأصفياء»، لكنه أهمل فئة «الأولياء» المذكورة في النص دون أن يعين مرتبتها من الفئتين السابقتين؟ وقد عرض سكونه هذا بتهمة الحشو والاضطراب» (ص ٥١).

(٩٢) في المضمون الخالص: «وقد يكون هذا القسم الخالص الذي ذكره القشيري، «العقل»، و«العلم» و«العرفان». الأمر الذي يوجب على الجابري أن يستبدل اسم «النموذج المعرفي» مكان «النظام المعرفي»، علماً بأن النموذج هو، أساساً، بنيةٌ مضمونية» (ص ٥٣).

(٩٣) وأما بشأن التقسيم الصوري: فهو تقسيم القشيري «البرهان» و«البيان» و«العيان»، لكن هذا التقسيم، وإن كان أسلم منطقياً من تقسيم الجابري وأوفى بشرط الصورية، فإن الملاحظ أن طبيعة الصورة التي يتعلق بها هذا التقسيم تختلف من تقسيم لآخر». انظر: المصدر نفسه، ص ٥٣.

(٩٤) يقول الكاتب التونسي محمد الحداد: «لا نسلم بتمييز في المطلق بين الاستدلال والجدل والحجاج والمغالطة... الخ، لأن تغير الوضع الحضاري يغير التوزيع السائد والحدود =

وهكذا كان تعامل الجابري مع موضوعاته تعاملاً يخضع إلى الأساليب اللغوية والتمثلية والاستعارية والقياسية، «حتى يجوز القول بأن منطق اكتشاف الحقائق العلمية هو منطق التمثيل والاستعارة..»[٩٥].

من نافل القول أن النظام العرفاني هو نظام يرتكز على آليات التشبيه والمماثلة بين الإنسان والله، بين الشاهد والغائب.. وذلك من جراء مشتركات وعناصر جامعة من دلالة الاشتراك في الاسم. من هنا سحب الجابري عن أهل العرفان اهتمامهم بالقرائن والعلل على وجه الإطلاق. والحال أن مقاماتهم هي بمثابة قرائن لا يجدر بنا نكرانها[٩٦].

لقد كانت المماثلة من خصائص الممارسة التراثية الأصيلة بكل تجلياتها: الكلامية، والنحوية، والصوفية، والفلسفية.. حتى أضحى لهذه المماثلة مقومات وسمات أساسية منها: خاصية الانعكاس، وخاصية التناظر، وخاصية التعدي، وخاصية التبادل[٩٧]، فضلاً عن المماثلة الكلية والجزئية والمماثلة العامة.. فانظر كيف يستشكل الدكتور طه عبد الرحمن نظرية المماثلة في تقريب نظرية العوالم الممكنة بقوله: «وأهم المسائل التي تعالجها نظرية العوالم الممكنة هي وضع الذوات فيها، فهل الذوات تتغير بتغير العوالم؟ أم أن العوالم تتغير مع ثبوت الذوات؟ أم أن للذوات نظائر هي التي تتغير بتغير العوالم الممكنة؟ وما هي الأسئلة التي أخذت تشغل بال الباحثين إلا المظهر الذي اتخذ أشكال المماثلة في البحث النظري اليوم..»[٩٨].

= الفاصلة بين المختلف فيه وغير القابل للاختلاف...»، انظر: محمد الحداد، **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٢)، ص ١٥٨، الهامش الرقم (٣).

(٩٥) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٥٨.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٩٧) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ١١٩.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ١٣٦. ينتقد طه عبد الرحمن المرجعيات النظرية التي استند إليها الجابري في سياق المماثلة: «يكون «بلانشه» قد تعثر هو الآخر في فهمه للمماثلة، إذ حملها على معنى المساواة في النسب، بينما هي لا تتعدى المشابهة. فيكون ما اعتبره صنفاً من المماثلة ليس على الحقيقة منها، ومتى خرج هذا الضيق بقيت المماثلة عنده متداخلة الأصناف لا يفصل بعضها بعضاً إلا باصطناع يسيء إلى حقيقتها»، انظر: عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٦٣. ويقول أيضاً: «يستند الجابري أيضاً إلى «برلمان» في استعادة تصور للمماثلة من غير أن =

ويتحصّل مما سبق، أن من مظاهر تهافت العقلانية المجردة هو تطلعها الكبير إلى الدفاع بلا هوادة، عن «برهانية الخطاب الفلسفي في طبعته الرشدية»، وهذا ما أدى إلى تغافل عن حقيقة مفادها أن القول البرهاني لا يفلح من التنصل من أساليب المماثلة والمقابلة والتقسيم.. وغيرها من الآليات التي يرتكز عليها اللسان الطبيعي الحجاجي. ومن ثمة كان لهذا التصور الفكري المغلوط نتائج خطيرة على مسيرة التفلسف العربي اليوم.

= يراعي السياق النظري الذي عالج فيه «برلمان» هذه المسألة، فهذا السياق هو أن «برلمان» كان يهدف إلى إنشاء نظرية جديدة في البلاغة أو قل البيان (...) فكان إسقاط الجابري لهذا السياق النظري سبباً في النزول بالمماثلة من مرتبة البيان إلى مرتبة العرفان، وفي هذا إخلال تام بمقصود «برلمان» (ص ٦٥).

الفصل الثاني

في شروط التجديد الفكري
من التقويم المنهجي إلى آليات التقريب التداولي

أولاً: ملامح النظرة التجزيئية في القول الرشدي: بين المنقول والمأصول

يعتبر الدكتور طه عبد الرحمن أن التقويم للنظرة التجزيئية للتراث الإسلامي العربي من خلال نموذج محمد عابد الجابري هو خطوة أولية من أجل تأسيس وبناء النظرية التكاملية. تلك النظرية التي تعتقد في تكامل العلوم والمعارف، بل وتداخل القيم الروحية والقيم النظرية.. ومتى تقرر أن العلوم التراثية الأصيلة تحتاج إلى مبدأين أساسين هما: التداخل والتقريب، فإن هذا الأمر يفضي إلى «استكشاف الآليات التي تأصلت وتفرعت عنها مضامين التراث (...) يصير إلى الأخذ بنظرة تكاملية»[1].

وبهذا، كان مفهوم التداخل والتقريب من المفاهيم التي تنسحب

---

(١) طه عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ٨١.

«... اتخذنا معايير خاصة بمقتضاها حددنا نطاق التداخل ونطاق التقريب، فكان الأول مشتملاً على ضربين: أحدهما داخلي يقوم بشرطه علم الأصول، والآخر خارجي تقوم بشرطه الفلسفة الإلهية، وكان الثاني مشتملاً هو أيضاً على ضربين، أولهما نظري يستوفي شرطه المنطق، والثاني عملي يستوفي شرطه الأخلاق» (ص ٧٨ ـ ٧٩).

على أربعة علوم وهي: علم الأصول، والفلسفة الإلهية، والمنطق، والأخلاق.

ومن المعلوم أن رؤية طه عبد الرحمن للتراث تتمركز ـ كما قلنا آنفاً ـ على التوجه الآلي، والتوجه الشمولي. وأما التوجه الآلي فهو يتعلق بالوسائل والأدوات الإنتاجية التي أسهمت بقوة واضحة في تكاثر مضامين التراث، وتنوعه وتعدده المعرفي والمنهجي. وأما التوجه الشمولي فهو التصور الذي ينطلق من اعتبار أن التراث كتلة واحدة منسجمة ومتكاملة[٢]. من ثمة، كانت للآلية خصائص وسمات محددة متعلقة بخصوصية الممارسة التراثية. وهي الخدمة، والعمل، والمنهج.

من البيِّن، أن المنهجية الأكثر قوةً ودقةً في الاستدلال والتدليل هي المنهجية المنطقية المتمثلة في الاستدلالات التناظرية، حيث ينخرط الناظر مع غيره «في طلب الصواب في مسألة وقع التنازع فيها (...) وكادت العقلانية التراثية أن تتحدد بالنظر في المناهج والعمل بها، فيصح وصفها بأنها عقلانية مناهج»[٣].

من المعلوم، أن ابن رشد قد تزعم مخالفته لمقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي على عدة أصعدة من أبرزها حذفه للمقدمة المنطقية التي كانت ديباجة كتاب الغزالي في **المستصفى**. وينتج عن هذا أن رغبة فيلسوف قرطبة قد كانت عارمة في تحقيق هذا المطلب. والحال أن الأمر يقضي «أن الأصل في التداخل المعرفي هو بلوغ النهاية في خدمة المجال التداولي..»[٤]. من هنا كان ابن رشد من أشد المناوئين

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٨٧. يقول د. حمو النقاري في هذا المعرض: «المناظرة المفيدة إذن داخلة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبالتالي كانت في المجال التداولي الإسلامي العربي موصولة بالعمل والسلوك. وبذلك يطالها الفعل التكليفي من وجوب وندب وإباحة وكراهة وبهذا الوصل تصبح المناظرة أصلاً تعبدياً». انظر: حمو النقاري، **منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي** (الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٥)، ص ٣٧٣.

انظر أيضاً: «منطق المناظرة وأصولها في الفكر الإسلامي العربي: من المخاطبة الفلسفية إلى النظرية الحجاجية التناظرية،» في: يوسف بن عدي، **أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر** (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠١٠).

(٤) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٩٢.

لأهل التداخل بين العلوم وتكاملها، بل إن الرجل لا يرى في الشريعة والحكمة إلا وجه الانفصال أكثر منه الاتصال. فكان الأولى أن يكون كتابه المعلوم على النحو التالي: **فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة** من الانفصال.

وبهذا الاعتبار، فلما «أغفل ابن رشد إمكان استثمار أهمية الملاحظة بين العلوم الثابتة للعلوم، فقد أسند دونه باب استشراف التحولات التداخلية التي سيتطرق إلى المعارف الإنسانية ابتداءً من النهضة الأوروبية (. . .) حتى أن العلوم المعاصرة أضحت لا تعرف حدودها إلا من خلال أنواع وأعداد التدخلات التي يتجمع بينها وبين غيرها»[٥]. فضلاً عن ذلك، غياب الاتساق الطبيعي والاتساق التداولي اللَّذيْن كانا من مظاهر تعميق النظرة التجزيئية في فكر ابن رشد.

وأما الأولى «فيرجع نظره إلى أن الموافقة بين القول الفلسفي والقول الطبيعي مقبولة في اليونانية، ومردودة في العربية، فيكون ابن رشد جامعاً بين القول بالتداخل في اليونانية، والقول بالتجزيء في العربية»[٦]. وأما عدم الاتساق التداولي هو رغبة الشارح في تفكيك التراث إلى أجزاء متباينة ومتباعدة.. في الوقت الذي ينبغي أن يقارب التراث بنظرة تكاملية وشمولية.

يمثل الشاطبي نموذج المقاصدي الذي فرّعَها إلى ثلاث نظريات أساسية وهي: نظرية المقصودات، ونظرية القصود، ونظرية المقاصد، والتي يجمعها «أصل واحد هو الأوصاف الأخلاقية الحقة»[٧]. ومعنى ذلك أن المقصود الشرعي معنوي وفطري، والقصد إرادي وتجردي، والمقصد حِكمي (بكسر الحاء) ومصلحي.

وينتج عن هذا، أن علم المقاصد متداخل مع علم الأخلاق تداخلاً من جهة شمولية إفادة الأخلاق للفقه حتى صار من المقرر اعتبار «علم أصول الفقه الذي ينظر في استنباط الأحكام الفقهية أن سُمي علم أصول

(٥) المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣١.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٣٦.
(٧) المصدر نفسه، ص ٩٨ ـ ٩٩.

الأخلاق»[٨]، بل أن الدكتور طه يعتقد جازماً أن القيم الأخلاقية والدينية هي في صميم تكوين النظر العقلي الذي لا سبيل إلى نكرانه[٩].

وهكذا، يضحي علم الأخلاق في فكر طه عبد الرحمن من أقرب العلوم التراثية إلى قواعد المجال التداولي الإسلامي العربي، وذلك بعد عمليات التقويم المنهجي للأخلاق اليونانية المنقولة إلينا من جهة تزويدها بالقوة الاستعمالية «المطلوبة (...) بحسب قواعد الأصل اللغوي العربي»[١٠]، وتزويدها بالقوة الاشتغالية[١١] من جهة المقتضى العقدي، ثم إن «المفاهيم والأحكام الأخلاقية اليونانية تتوسل بالحكمة النظرية، فلزم تزويجها بالقوة الأعمالية»[١٢] من جهة المقتضى المعرفي.

فلما كانت الأخلاق اليونانية تعتقد عند ذاتها أن قيمهم من أفضل القيم الأخلاقية، وأن علمهم من أسمى العلوم... فإن آليات التقريب التداولي الإسلامي قد أبطل تلكم الدعاوى الفاسدة.. من جهة الحكم الإلهي والإعجاز البياني القرآني[١٣].

ومن الواضح، أن تعثّر الأخلاق اليونانية يرتد إلى الصفة التجريدية التي طغت على مقولاتها، ومفاهيمها، والانقطاع على وجه الإطلاق عن العمل والتجربة.

إن النظر التقويمي في مشروع طه عبد الرحمن لا يقتصر على إبطال دعاوى ضحلة الاهتمام بالمنطق أو بالمنقول الأخلاقي فحسب، وإنما امتد الأمر إلى تقويم النظرية المقاصدية الأخلاقية ذاتها لدى علماء الإسلام

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٠٥. «.. كل حكم شرعي يحمل أقوم وأسمى القيم الأخلاقية» (ص ١٠٤).

(٩) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط ٣ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ١٥٣.

(١٠) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٣٨٩.

يقول طه عبد الرحمن: «.. الجدة الأخلاقية الإسلامية توجد مبثوثة في العلوم الثلاثة: «علم الفقه» و«علم الكلام» و«علم التصوف» الذي اقترن اسمه بعلم الأخلاق، حتى أطلق عليها اسم واحد وهو «علم السلوك» (ص ٣٨٦).

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٨٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٩.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.

المتقدمين منهم والمتأخرين. إذ اعتبر طه أن المصالح الضرورية المعلومة: الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال، إنما تحتاج إلى أن تشمل قيم النفع والضرر وقيم الحسن والقبح وقيم الصلاح والفساد. وهذا مفاده اقتناص أمرين مهمين هما: «تكاثر القيم وأسبقية القيم الروحية»[١٤]. والتي لم تكن محط اهتمام أهل الإغريق فأضحت عقلانيتهم أدنى من عقلانية المسلم.. وذلك لتوسع معلومه النظري ومعلومه العملي. يقول طه عبد الرحمن: «وإذا كانت الممارسة التراثية قد رتبت فوق العقل مراتب لا تقل عن ثلاث هي: القلب والروح والسر، فإن إمكانات اختيار المعرفة تتزايد وآفاق التيقن من أوصاف تتكاثر، فالعلم الذي أيقن منه اليوناني في مرتبة العقل، امتحنه المسلم في المرتبة التي تعلوه وهي القلب..»[١٥].

ومن هنا، كانت آليات التقريب للمنقول الأخلاقي اليوناني عن طريق مبدإ التأصيلي (التبليغي) ومبدإ التكميلي وهو مبدأ التأديب.. وترتب على ذلك، أن عقل التراث الإسلامي العربي هو عقل «واسع يجمع، إلى النظر في الأسباب، النظر في المقاصد وعلمه علم نافع يجمع، إلى النظر في الأسباب والمقاصد، العمل بها وفق ما يفيد الغير ويفيد الآجل..»[١٦].

وفي هذا المعرض كان الشاطبي يرفض الفلسفة اليونانية «محتجاً بسببين إجرائيين لا يمكن أن يجحد قيمتهما العلمية إلا مباهت: **أولهما**، أن الفلسفة تخوض في مسائل مجردة ليس تحتها عمل، بينما المطلوب ألا ينفك العلم عن العمل، **والثاني** أن الفلسفة تتوسل بمسالك في النظر بلغت النهاية في

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١١٤.

تكاثر القيم: «لم يعد الحكم الشرعي متقدماً بقيمة واحدة أو منضوياً بمصلحة واحدة كما هو الشأن في التقسيم المتداول عند بعض الأصوليين، وإنما صار من الجائز أن يندرج الحكم الشرعي الواحد تحت قيم متعددة أو يناط بمصالح متعددة» (ص ١١٤).

أسبقية القيم الروحية: «لم تعد القيم الحيوية هي التي تنزل المرتبة الأولى كما كانت في التقسيم الأصولي. إذ كان معظم الضروريات فيه هي المصالح الحيوية، مثل النفس والمال والنسل، وإنما القيم التي صارت تتبوأ هذه المنزلة بعد أن كانت تقع أدنى مراتب هذا التقسيم، هي المصالح الروحية، نظراً لأنها أبلغ في الدلالة على التوجه الأخلاقي الذي يؤسس المقاصد من القيم الحيوية والقيم الفعلية» (ص ١١٤).

(١٥) المصدر نفسه، ص ٤١٧.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٢٣.

التركيب والتعقيد بينما المطلوب تقريب الطرق الموصِلَة إلى العلم»[١٧].

ومن المعلوم كذلك أن تأويل القطيعة في فكر الشاطبي لا يتجاوز ربط الأحكام بحِكمها (بكسر الحاء)، ومعنى هذا أنها متعلقة بالتعليل الغائي وليس بالتعليل السببي[١٨].

ويتولد عن هذا، بطلان تصورات الجابري على أن الشاطبي يتوسل بالنظام البرهاني المبني على التعليل السببي والعقلانية. والحال أن الرجل أقرب، كما وضح طه عبد الرحمن، إلى أهل العرفان والقلوب من المتصوفة.

فلما كان الجدل الكلامي التناظري من الأساليب والمقررات التي جاء بها القرآن الكريم مما لا يدخل المرء في شك وريبة، أن علم الكلام بمنهجه ومنطلقاته هو أقرب العلوم الأصيلة إلى المجال التداولي الإسلامي، من ثمة، فإذا «أظهرت هذه المعالجة وجود عناصر متميزة في الحوار الإسلامي لا ينكر فائدتها الجمة، بل حداثتها الصريحة إلا المعاند»[١٩].

من هنا، كان وجه قرب علم الكلام إلى منطق التداول من ناحية «مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدع»[٢٠]، أو بالأحرى كما يقول ابن خلدون المنافحة عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية.. وهذا فضلاً عن أصالة الصنعة الكلامية من حيث هو علم المناظرة العقدي لأنه «لم يأخذ أي مجال علمي إسلامي بهذا المنهج مثلما أخذ به علم الكلام (...) حتى إننا نرى أنه أحق أن يدعى علم المناظرة العقدي من أن يدعى باسم آخر»[٢١].

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١١٨.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٩.

(١٩) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ٢٤.

(٢٠) النقاري، **منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**، ص ٤٨.

يقول د. النقاري: «علم الكلام من «العلوم الاعتقادية» التي تشملها «العلوم الملية»، وهو يتعلق بتقرير الاعتقادات المنقولة عن مبلغ الرسالة وتشييدها بالأدلة العقلية، وتأييدها وتوهين مخالفها بأساليب المناظرة المحمودة...» (ص ٤٧).

(٢١) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ٧٠.

يقول طه عبد الرحمن: «إن المستوى الرفيع الذي حصله «المتكلمون» في ضبط المناهج العقلية =

١ ـ أصالة الصنعة الكلامية ومآزق فلسفة ابن رشد

تعتبر المناظرة الكلامية في الفكر الإسلامي العربي من أكثر الأشكال تعبيراً عن النموذج القصدي والتبليغي وإشراك الغير في الحقيقة والصواب. وذلك لأنه «أصل الأصول في هذا النموذج هو أسبقية العلاقة التخاطبية بين المتكلم والمخاطب؛ فما تكلم أحد إلا وأشرك معه المخاطب في إنشاء كلامه، كما لو كان يسمع كلامه بأذن غيره»[٢٢].

ولعل هذه الممارسة الكلامية التناظرية لا تستوي إلا بعد تحقق شرط التفاعل بين الذات والغير عن طريق الاستدلال الحجاجي. إذ بذلك نحصل على ما سمّاه طه عبد الرحمن بالعقلانية الكلامية المعاقلة.

وهكذا، تمكن علم الكلام من الاتصاف بكونه علماً آلياً من حيث نظره في الآلة الحجاجية (ادعاءً واعتراضاً)، وبكونه أيضاً علماً مقاصدياً لأنه «يثبت مقدمات عقدية وعقلية بالتقرير والإثبات أو بالنقض والإبطال»[٢٣]. فهذه من الأوصاف الموسومة بعلم الكلام ومنزلته.

يرى الدكتور طه عبد الرحمن أن أبا الوليد بن رشد قد وقع في مزالق لغوية ومنطقية بارزة والتي يحدّدها في الآليات الاستشكالية بنوعيها: الآليات المفهومية والآليات التقريرية. هذه الآليات التي أسهمت في بيان تهافت النظرة الانفصالية والاستئصالية لكل أشكال التداخل والتكامل بين المعارف والعلوم في التراث الإسلامي العربي.

من المؤكد، أن آلية التقليب من الآليات المفهمومية المشهورة عند ابن رشد في مستويات تأليفه الفلسفي والكلامي. إذ إن الناظر في مكتوباته: الشروحات والتفاسير أو النقدية (فصل المقال. . .) لا يجد صعوبة في التقاط كيفية تصريفه لآلية التقليب. وهي في مجملها استعمال اللفظ الواحد في سياقات مختلفة وضروب متنوعة، مثل استثمار لفظ السبب على السببية

= والأخذ بالقويم من الأدلة المنطقية يفوق المستوى الذي بلغه من يقوم من «علماء المسلمين» اليوم بالتصدي للمذاهب الفكرية غير الإسلامية، كما يفوق مستوى من يتولى من «مفكري العرب» المعاصرين مهمة تجديد التنظير لمناهج البحث في الإنتاج الإسلامي» (ص ٧٢).

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(٢٣) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ١٤٦.

الغائية، والسببية الكافية، والسببية الضرورية. . . إلخ. وينتج عن هذا أن الخطاب الإلهي الرشدي «لا يمكن أن يكون برهانياً من جهة مصطلحاته ومفاهيمه. إذ يستعملها بمعانٍ تختلف باختلاف سياقات كلامه. .»[٢٤].

فلما كان الأصل في اللغة الإنسانية هو التبليغ والتوجيه، فإن المهمة المنوطة بها هي استعمال أدوات ووسائل تدفع إلى تحقيق تلك المهمة. من ثمة كان تغافل القدماء من الفلاسفة والمعاصرين بين المنطق الطبيعي والمنطق الصناعي، فالأول نحتكم فيه إلى التجربة العملية، والثاني تحكمه قوانين البناء الصوري المساوقة للرياضيات المجردة أو الخالصة[٢٥]. . وبهذا كان الخطاب الكلامي أو الفلسفي هو أقرب إلى أساليب التخاطبية والقياسية منها إلى الصناعي.

ومن المفيد القول إن الصنعة الكلامية حينما تطالب الغير بمشاركة الذات في «اعتقاداته فإن مطالبته لا تكتسب صبغة الإكراه ولا تندرج على منهج القمع، وإنما تتبع في تحصيل غرضها سبلاً استدلالية متنوعة تجر الغير جراً إلى الاقتناع برأي المحاور»[٢٦]. ويستلزم من هذه المحاورة الكلامية شرائط وضوابط محدَّدة منها: «أن يرتقي»، كما يقول طه عبد الرحمن، ««المعروض عليه» إلى درجة من يتعاون مع «العارض» في إنشاء معرفة نظرية مشتركة، ملتزماً في ذلك أساليب معينة يعتقد بأنها كفيلة بتقويم العرض وتحقيق الإقناع»[٢٧].

ولعل من خصائص هذا الاعتراض أن يكون من صنف الأفعال التالية: فعل استجابي، وفعل إدباري، وفعل استشاري، وفعل تقويمي، وفعل تشكيكي، وسجالي[٢٨].

وهكذا، فإن الدكتور طه عبد الرحمن لم يتردد في اعتبار أن النظرية التعارضية هي السبيل والمسلك الآمن في بناء معرفة تناظرية من خلال

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٥٣ ـ ١٥٤.
(٢٥) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ٣٠.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٣.

تقلب المتحاور بين العرض والاعتراض.. ومن ثمة، كان من فوائد التعارضية الحث على العمل.

ينجم عن هذا، أن الخطاب الطبيعي الممثل في المناظرة الكلامية أو علم المناظرة العقدي (بلغة طه عبد الرحمن) لا يكون «بمعزل عن تأثير محتويات هذه اللغة ولا مناهجه بمنأى عن توجيه وسائله (...) إن المضمون ليتقلب في أحوال فيكون في نهاية النص غيره في بدايته»[٢٩]. فضلاً عن هذا وذاك، فإن هذا الخطاب الطبيعي الكلامي يتأسس على الطي والإضمار وعدم التصريح بأجزاء من الدليل.. أعني طي الدليل. يقول طه عبد الرحمن: «لفظ الطي، وإن كان قد استعمل في مجال المناظرة، فإنه لم يشتهر... كما اشتهر لفظ الإضمار الذي عمّ مجال المنطق وغيره..»[٣٠].

والحصيلة أننا «متى كان الاستلزام الطبيعي بهذا الثراء، فإن آفاق الصياغة التي تنفتح للمشتغل به لا تنفتح للمشتغل بالاستلزام الصناعي..»[٣١]. وبالتالي، تكون النزعة القياسية والبرهانية أضيق في تحديدها لوظيفة الدليل الإضماري[٣٢] وبحكم التزام العقلانية البرهانية بمبادئ العقل (عدم التناقض/والثالث المرفوع..) مخافة اختراقها وخرمها. «والواقع أن عدم الاتساق في الخطاب الطبيعي لا يتعارض مع صوغ نظرية أو إنجاز متسق لهذا الخطاب»[٣٣].

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٦٣. يعتمد الدكتور طه عبد الرحمن على الأنساق المنطقية الحديثة في كيفية بناء نموذج تفسيري أو طبيعي ومنها: التناظر الرأسي مع «لوكونت» الذي من «شأنه أن يتقلب فيه المتحاور في أحوال كثيرة في محل واحد ووقت واحد» (ص ٥٣)، كما يشير أيضاً إلى «ديكرو» الذي «يبني التناظر الأفقي على مبدأ تعدد أفعال المتكلم في القول الواحد واختلاف ذوات المتكلم وذوات المخاطب باختلافه..» (ص ٥٤).

(٣٠) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١٤٧.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٦٠. ينبه الدكتور طه عبد الرحمن: «لما صار أغلب المناطقة وخاصة البرهانيون منهم إلى اعتبار الدليل الإضماري ـ أي «الضمير ـ دليلاً تنقصه بعض القضايا إلى إنزال هذا النقص المزعوم منزلة الثغرة فيه، بناء على تصورهم للدليل الكامل..» (ص ١٦٠ ـ ١٦١).

(٣٣) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ٥٤ ـ ٥٥.

فلما نطرق الالتباس إلى مفاهيم القول الرشدي بعلة آلية التقليب الهادف إلى تنويع المعاني للفظ الواحد، فإن القول الرشدي قول حجاجي تمثيلي بامتياز، بحيث لا محيد له من الانفلات من الخاصية الالتباسية والقياسية على حد سواء.

وأما آلية المقابلة فقد توسل بها ابن رشد في إنشاء علاقات تعارضية بين المفاهيم والقضايا. والحال أنها أيضاً آلية ذات بنية تبليغية، «بحيث لا يكاد التواصل في قوم من الأقوام يتخلف عن استعمال هذه الآلية، إن زيادةً أو نقصاناً»[٣٤].

ويتحصّل من هذا، أن آلية المقابلة التي وظفها القول الرشدي هي آلية تشي بأن هذا الأخير أشد وصلاً بينه وبين الخطاب الطبيعي، لأن «كل خطاب موصول أقوى تبليغاً، وأشد تأثيراً، لأنه أعرف بالمخاطب ظروفاً وأحوالاً»[٣٥]. وهو التصور التجزيئي الذي وسم تفكير فلاسفة الإسلام وهو «التصور الذي يأخذ بالتفصيل لا بالتركيب، وبالتفاضل لا بالتكامل»[٣٦]. كما يقتفي الدكتور طه عبد الرحمن طرق استثمار ابن رشد كذلك لآلية التعريف والادعاء وهما من سياق الآليات التقريرية التي أسهمت في التأليف الكلامي عند فيلسوف قرطبة أكثر من غيره.

ومن البَيِّن، أن من أغاليط ابن رشد وشناعته هو تأويله لمفاهيم: الاعتبار والراسخون في العلم على غير مقتضى المجال التداولي الإسلامي العربي. فجاء الاعتبار بمعنى القياس والنظر العقلي، والراسخون في العلم بمعنى أهل البرهان وهم الفلاسفة. والحال أن هذا جمع بين التعريف الأرسطي، وفق كلام طه عبد الرحمن، وبين التعريف الشرعي الكلامي[٣٧].

وأما آلية الادعاء فتتجلى في قدرة القول الرشدي على التنصل من آثار القول الكلامي، ومحاولة بناء استدلالات برهانية على فساد دعاوى

---

(٣٤) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ١٥٦.

(٣٥) المصدر نفسـه، ص ١٥٦.

(٣٦) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ٢ ج، ط ٣ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ٢٣٣

(٣٧) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ١٥٨ ـ ١٥٩.

المتكلمين، بيد أن الأمر على خلاف ذلك. إذ إن «دعاوى ابن رشد إلهية تحمل آثار الكلام، فإن لم يكن ذلك من جهة صبغتها الجدلية، فمن جهة مضمونها العقدي والتوحيدي. ألم يكن ابن رشد يبدي ميلاً خفياً إلى آراء المعتزلة»[٣٨]!

وعلى هذا الأساس، فإن الآليات المفهومية التقريرية لم تعمل إلا على بناء مضامين وقضايا ومفاهيم عن طريق الجمع بين الصنعة والدلالة، والوحدة والوحدانية، والمعجزة والغلبة. . مما أسفر عن الاختلال بقواعد التداول اللغوي والمعرفي. هذا التداخل الذي لم يبرح كتابات ابن رشد الإلهية. يقول طه عبد الرحمن في هذا المعرض: «إذا تقرر أن دليل العناية لا يفوق دليل الجواز من حيث وصفه التبليغي والتداولي، وأن دليل الاختراع لا يقل عن دليل الحدوث من جهة عسر إدراكه وخروجه عن طاقة الجمهور، فقد قامت الحجة على أن الدليلين الرشديين لا يتميزان في شيء عن الدليلين الكلاميين، لا من جهة بنيتهما الاستدلالية، لأنهما وضعا على مقتضى المقابلة لهما، ولا من جهة مضمونهما، لأنهما وضعا في الأغرب. .»[٣٩].

بهذا الاعتبار، يكون الأمر شاهداً على مدى تأثر القول الرشدي بالقول الكلامي في نصب الأدلة وإنشائها. من ثم، فـ «دليل العناية جامع بين دليل العناية المُضَيَّق ودليل الاختراع، علماً بأنه لا يصرح باقتباسه لدليل الإرادة عند الجويني إلا أن هذا السكوت لا ينفعه. لأن وضع المقدمة الثانية في هذا الدليل الموسع ينطق بذلك»[٤٠]. وينتج عن هذا أن الدليلين الرشديين هما دليلان كلاميان أرسطيان «أي ثمرة التداخل بين الكلاميات والإلهيات»[٤١].

متى علمنا أن الخطاب الفلسفي الرشدي هو أقرب إلى التوسل بالوسائل اللغوية والمنطقية الحجاجية، فإن ابتعاده عن الاستدلال البرهاني

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٦٠. «. . . وهناك آليات مضمونية غيرها مما لا بد من استخراجه وضبط أوصافه ووضع قوانينه لمن أراد استيفاء شرائط العلم بالتداخل الإلهي الكلامي على تمامه في الخطاب الرشدي» (ص ١٦٢).

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٧١.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

الصناعي أمر متحقق. فانظر كيف تسهم الآليات التمثيلية في تعميق هذا المنحى الحجاجي الطبيعي في البناء الفلسفي الرشدي. يقول الدكتور طه: «إذا ظهر أن ابن رشد يستعمل قياس التمثيل استعمالاً يكاد يكون شاملاً ويسلم تسليماً بسلوك الأدلة القرآنية لهذا الطريق الاستدلالي في قياس الغائب على الشاهد، فكيف يبني نقده للمتكلمين ولا سيما الأشاعرة في استعمالهم لهذه الآلية»[٤٢]! بل إن الرجل لم يعمل على تقرير الانفصال بين الشريعة والحِكمة إلا عن طريق استثماره للآليات التمثيلية. ومن ثمة، كان نظر المشروع الإلهي الرشدي فيه الكثير من التناقض في هذا السياق.

لقد رأى ابن رشد أن قياس الغائب على الشاهد عديم المنفعة والأهمية وأن من فوائده العمل على تحصيل العلم والمعرفة من حيث هي ممارسة استدلالية واستكشافية، إضافة إلى أن المعرفة لا تكون دفعة واحدة وإنما على أطوار ومراحل حيث يتم الظفر بالدليل والغرض المطلوب.

وهكذا، فإن انتقاد ابن رشد لقياس الأشاعرة فيه الإخلال بالضوابط والقيود الملزمة لعملية قياس الغائب على الشاهد. ومن الأخطاء التي وقع فيها أبو الوليد هو رده هذا القياس أعلاه إلى قياس التناسب. هذا الأخير الذي وحده يصح «لقلب الاتجاه من غير ضرر على قيمته الاستدلالية»[٤٣]. هو الغلط التي ينجلي بوضوح في دليل الممانعة بمعنى «أن الجانب التهديمي من اعتراضات أبي الوليد على القيمة الطبيعية لدليل الممانعة قد تؤدي إلى ارتكاب بعض الشبهات بسبب إحالته ما ليس بمحال، ونقيضه القياس الشرطي المنفصل وحكمه بتوقيت فساد العالم»[٤٤].

والبيّن من هذا كله، أن اعتراضات ابن رشد على دليل القياس والممانعة محكوم بمبادئ وتعاليم أرسطية في دراسة الخطاب الشرعي والكلامي. وهذا ما أوجزه الدكتور طه عبد الرحمن في عبارة دالة وقوية: «نسيان طبيعة العلاقة بين الشاهد والغائب: يتمثل هذا النسيان في كون ابن رشد غفل عن إدراك أن الشرط في هذه العلاقة ليس تماثل

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

جنس الغائب وجنس الشاهد كما يزعم، بل، على العكس من ذلك، هو تباين الجنسين فيهما إلى حد يصح معه القول بأن ممارسة هذا القياس لا تبلغ كمالها حتى يكون الشاهد والغائب قد تباينا تبايناً مطلقاً كتباين الإنسان والإله (...) فانظر إلى الخطإ كيف دخل على ابن رشد»[٤٥].

وحاصل الكلام أن توظيف المنهجية المنطقية من قبل الدكتور طه عبد الرحمن أسعفته في تقويم أدلة وبراهين ابن رشد في دور القياس الكلامي: قياس الغائب على الشاهد، التي أبرزت الكثير من الأخطاء والأغاليط العالقة منها: جعل ما ليس محال في دليل الممانعة محالاً، وتفضيل القياس المتصل على القياس الشرطي المنفصل من غير دليل... مما أدى بالقول الرشدي إلى السقوط في مآزق معرفية ومنطقية.

ثانياً: بناء النظرية التكاملية في التراث الإسلامي العربي

تتأسس منهجية الدكتور طه عبد الرحمن على منحيين هما: المنحى التقويمي والمنحى التأسيسي. إذ من غير المعقول السعي في تهديم الآراء والأفكار ـ بالمعنى الفلسفي الأصيل ـ من دون طرح رؤية بديلة عما تم استئصاله وتقويمه. لذا شرع الكاتب في بناء النظرية التكاملية للعلوم التراثية الأصيلة وفق منطق الفلسفة التداولية أو المنهج التداولي الإسلامي وقواعده.

لعل من أوليات منهجية التأسيس لدى طه عبد الرحمن هو بيان مقومات أو مشروع الإبداع الفلسفي البديل. فالمجال التداولي يعتمد على المحدِّد اللغوي باعتباره الوسيلة للتخاطب والتبليغ عن المقاصد والأغراض بهدف تحقيق الإفادة والإقناع[٤٦].

وأما المحدِّد العقدي فهو المحرك الأساس للأمة التي لها حق الاختصاص بالخاتمية[٤٧]، فضلاً عن أن «الأصل في نظرة المسلم إلى الأشياء أنها تأمل في آيات، أي نظرة ملكوتية، ولا يصار إلى عدِّها

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.

(٤٧) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٩.

ملاحظة لظواهر، أي نظرة ملكية إلا بدليل (...) المسلم لا يفتأ يؤسس نظره الملكي على نظره الملكوتي»[٤٨]. من هنا كان المحدِّد العقدي السر في النهوض بالأمم والحضارات، وارتقائها أرفع المراتب المعيارية، والمعنوية، والمادية. وأما النوع الثالث فهو المحدِّد المعرفي الذي هو «جملة مضامين دلالية وطرق استدلالية تتوسع بها المدارك العقلية في أنفسهم كما تنفتح بها آفاق العالم من حولهم. فلا تواصل ولا تفاعل في التراث إلا بالمعرفة المتوسلة باللغة والمبنية على العقيدة»[٤٩].

ومن المعلوم أن هذه الأسس أو القواعد اللغوية، والعقدية، والمعرفية، هي المحدِّد الرئيس للمجال التداولي الإسلامي العربي. وأكثر من هذا، فإنها قواعد تقويم الاختلال في تقريب المنقول اليوناني إلى الثقافة العربية والإسلامية.

وبهذا الاعتبار، كان المجال التداولي الإسلامي متميزاً عن المجال الثقافي الاجتماعي والمجال الأيديولوجي السياسي وأيضاً عن المجال التخاطبي. تلك المبادئ التي تكتمل شرائطها على الوجوه التالية: مبدأ التطبيق ومبدأ الجمع بين التحقيق والتقويم ومبدأ الجمع بين الشمول والدوام. يقول الدكتور طه عبد الرحمن في هذا المعرض: «إن المجال التداولي ينبني على مبادئ ثلاثة تميزه عن غيره من المجالات الإجرائية: **أولها**، مبدأ التطبيق الذي يفصله عن المجال الثقافي الاجتماعي **والثاني**، مبدأ الجمع بين التحقيق والتقويم الذي يفصله عن المجال الفكراني، **والثالث**، مبدأ الجمع بين الشمول والدوام الذي يفصله عن المجال التخاطبي»[٥٠].

ولعل الخروج عن هذه المبادئ الأساسية للمجال التداولي الإسلامي العربي يؤدي إلى مغالطات شنيعة، بل أكثر من ذلك يسهم في ترسيخ موانع النهوض الفلسفي العربي. وبهذا الاعتبار كان فلاسفة الإسلام قد وقعوا في تلفيق في مسألة الجمع بين الشريعة والحكمة. إذ عمل هؤلاء

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤٩) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٢٤٦.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٤٨.

على «الجمع بين نقيضين كلاهما جلي وحقيقي»[٥١]، أو محاولة حفظ الفلسفة على مقتضاها اليوناني، مجتمعاً إلى إدماج عناصر منها في الشريعة الإسلامية، هو «الجمع بين نقيضين أحدهما جلي، والآخر خفي»[٥٢]، والنوع الثالث حفظ الفلسفة «مجتمعاً إلى تأويل الشريعة على هذا المقتضى، هو الجمع بين نقيضين أحدهما حقيقي والآخر مجازي. إذ تصير المعاني والأحكام الشرعية التي يكون ظاهرها مخالفاً للمقتضى اليوناني مجرد مجازات أو مثالات ينبغي صرفها إلى معان غير المعاني الموضوعة إزاء ألفاظها...»[٥٣]. ويترتب عن هذا، أن عملية التوفيق بين الشريعة والفلسفة قد تم عن طريق حفظ المقتضى اليوناني وتغيير المقتضى الإسلامي. هذا معناه تغيير هذه الأخيرة بآليات الدمج أو التأويل[٥٤].

ومن المفيد القول إن عملية الاختلال بضروب المجال التداولي الإسلامي العربي يمتد إلى العديد من المجالات ـ سنفصّل القول فيها في الفصول القادمة ـ ننتخب بعضاً منها بالقول إن ممارسة ترجمة المنقول اليوناني إلى الثقافة العربية قد مر من خلال قنوات أو مسالك أربعة[٥٥] وهي:

أ ـ طريقة المطابقة بين المدلولين اللغويين.

ب ـ طريقة المشابهة بين المدلولين اللغويين.

ج ـ طريقة المشابهة بين المدلول اللغوي في لغة النقل والمدلول الاصطلاحي في لغة الأصل.

---

(٥١) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ١: **الفلسفة والترجمة**، ص ٢١٤.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٢١٥.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٢١٥. يقول طه عبد الرحمن: «.. مرده إلى رغبتهم في اجتناب طريق التفريق الذي هو وحده يتحقق به التوفيق على مذهبهم المنطقي لما يترتب عليه من النتائج التي قد لا تحمد عقباها، فهذا الطريق يستلزم منهم، لا أن يدمجوا ولا أن يؤولوا، وإنما أن يأتوا إلى ما تختص به الشريعة من أصول في مقابل ما تختص به الفلسفة منها، فميزوا فيها بين ضربين: أحدهما لا يتفق مع الفلسفة، فيكون مردوداً، والآخر يحصل به الاتفاق فيكون مقبولاً» (ص ٢١٥).

(٥٥) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩.

د ـ طريقة المباينة بين المدلول اللغوي في لغة النقل والمدلولين اللغوي والاصطلاحي في لغة الأصل تلكم المسالك والطرق التي تحكمت فيها خلفية نظرية، وفكرية أسهمت في تعثر القول الفلسفي وإبداعيته، كأسبقية المعنى على اللفظ، ومبدأ شمولية المعاني الفلسفية[٥٦]. وينجلي من هذا «حصيلة فلاسفة المسلمين والعرب من المفاهيم الفلسفية حصيلة مجتثة لا حصيلة متمكنة، كما هي حصيلة فلاسفة الغرب. .»[٥٧]. وبالتالي جاءت عبارة فلاسفة الإسلام عبارة مليئة بالقلق والاضطراب والغموض. وذلك بفعل التصور التجريدي الذي كانوا يحملون عن الألفاظ والمفاهيم والمعاني. . والتصور التجزيئي الذي يرتد إلى الأخذ بالنظرة التفاضلية على النظرة التكاملية.

ومن هنا «فحسبنا دليلاً على هذه الغفلة: قلق المقابلات التي أقامها الفارابي في كتاب الحروف وكتاب الألفاظ المستعملة في المنطق والتي كانت تؤول إلى ترجيح استعمالات وعبارات اللسان اليوناني. .»[٥٨].

وبهذا، يكون القصد من استثمار هذه المبادئ الثلاثة المشار إليها آنفاً هو تحصيل فائدة الاستعمال، يعني «استعمال اللغة، إذن، أن تكون مبينَةً، واستعمال العقيدة أن تكون راسخة، واستعمال المعرفة أن تكون نافعة»[٥٩]. وأما الفائدة الثانية هي فائدة الاستكمال الذي يجمع بين التبليغ اللغوي والتحقق والتقويم المعرفي. من ذلك تضحي المفاهيم الفلسفية مختلفة الأشكال والألوان «باختلاف الألسن الطبيعية والمجالات التداولية. هذا الاختلاف الذي من شأنه أن يجدد ويغني على الدوام الإمكانات الاستشكالية والاستدلالية التي تتعلق بهذه المفاهيم»[٦٠].

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٢٣١.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٢٦.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١. «وأياً كان الطور الذي مر به المفهوم الفلسفي العربي، فإن الصلة بين المدلول الاصطلاحي والمدلول اللغوي فيه أو قُل، تعبير المتقدمين، المناسبة الدلالية بينهما ـ ظلت قلقة قلقاً منع من النهوض بالمفهوم الفلسفي العربي موصولاً بمقتضيات المجال التداولي العربي. .» (ص ٢٢٦).

(٥٩) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٢٤٨.

(٦٠) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص ٧٦.

ومن الواضح أن عملية التأسيس للنظرية التكاملية في فكر طه عبد الرحمن يظهر بقوة في إبطال دعاوى تصادم القيم وتعدديتها وبناء «تعددية القيم المتصادفة المشدودة إلى وصل العقل بمبدإ الإيمان ووصل السياسة بمبدإ الخير ووصل الثقافة بالفطرة»[٦١].

إن الالتزام بالأصل اللغوي أيضاً نجني من ورائه تحصيل القواعد الآتية: قاعدة الإعجاز، وقاعدة الإنجاز، وقاعدة الإيجاز[٦٢]، والأصل **الثاني** العقدي يرسخ أيّما رسوخ قاعدة الائتمار وقاعدة الاعتبار وقاعدة الاختيار[٦٣]، وأما الأصل أو الضابط الثالث فيورث لدى الناظر قاعدة الاتباع وقاعدة الانتفاع وقاعدة الاتساع[٦٤].

وهكذا، فكل هذه القواعد الثلاث تنص على اعتقادات معلومة ومُستَدَلٍّ عليها وهي أفضلية اللغة في تخصيص العربي بالبيان والإعجاز، وأفضلية العقيدة في تخصيص المسلم بالقبول الإلهي، وأفضلية المعرفة للعامل بعلمه تحقيقاً للاتساع والانتفاع بالعقل[٦٥]. فانظر كيف يشرع الدكتور طه عبد الرحمن في رسم مشروع طريق الإبداع الفلسفي العربي.

لقد ساد في الممارسة الفلسفية العربية نوع من التقليد والقدامة، بالرغم من ادعاء أصحاب التشبث بأهداب الحداثة. «أليس من الحداثة أن تقبل الحداثة أن تستشكل؟ فمن الحداثة ألا تقلد الحداثة، وإلا صارت هي ضديدها، أي صارت تقليداً وهي الحداثة»[٦٦].. فأهل التقليد من هؤلاء المتفلسفة العرب المعاصرين قد وقعوا في آفة فقد الإنهاض، وآفة فقد الإنتاج وآفة فقد التوجيه والتي لها آثارٌ سلبية على الفكر والنظر.

فإذا كان الكاتب علي حرب قد خالف ـ كما يقول طه عبد الرحمن ـ

---

(٦١) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٢٥٥.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٦. «اللغة تجمع بين البيان والتبليغ والعقيدة تجمع بين الرسوخ والتقويم، والمعرفة تجمع بين النفع والتحقيق» (ص ٢٤٨).

(٦٦) محمد الشيخ، **المغاربة والحداثة: قراءة في ستة مشاريع فكرية مغربية**، المعرفة للجميع؛ ٣٤ (الرباط: منشورات رمسيس، ٢٠٠٧)، ص ١٢٨.

قواعد المجال التداولي الإسلامي العربي في قراءته لترجمة الكوجيطو الديكارتي بـ «انظر تجد» من حيث اعتبارها جملة أمرية وهي جملة شرطية، «إن نظرت تجد»، أو «متى نظرت تجد»[٦٧].. فإن محمد سبيلا قد وقع في أشنع الشناعات مخالفاً بذلك القاعدة الفلسفية ومَفادها أنه استند إلى دليل إجماع الفلاسفة، والإجماع المحتمل هو نقيضه... فكان ذلك «الوقوع في السذاجة بقدر ما فيه من الخلو عن الفلسفة..»[٦٨]. وهذا «برهان آخر على تمكن التقليد من نفوسكم، حيث إنكم لا تتصورون أن يقول واحد من جنسكم بحقيقة أو لطيفة لم يقل بها واحد ممّن تقلّدون، فهل إذا تفطّنّا إلى ما لم يتفطّن إليه غيرنا، نكون قد خرجنا عن التقليد..»[٦٩].

ويتولد من هذا أن خرق القاعدة اللغوية يؤدّي إلى التحجر والإهمال والتدجيل[٧٠] وخرم القاعدة العقدية يفضي إلى التقليد للحركات الظاهرة من «الشعائر الدينية»[٧١]، والخروج عن القاعدة المعرفية ينتج عنه الاجترار والاستهلاك والتمويه[٧٢].

ومن المعلوم أن هذه الآفات التي تصيب المجال التداولي الإسلامي العربي تختلف باختلاف وظائفه المفردة أو المركبة، وبذلك فَشَرُّ هذه الآفات وأشدُّها هو «ما أدى إلى تعطيل أو اجتثات أصل تداولي بكامله وهي ثلاث: الجحود العقدي، والخمود اللغوي، والجمود المعرفي»[٧٣]. ومن هنا تكون قواعد المجال التداولي هي التي تزن مدى قرب أو بعد العلوم المنقولة من التراث عن طريق المزاوجة بين مصدر التقريب ومقصد التقريب[٧٤].

---

(٦٧) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ٢٢.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٠.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٧٣. يحدد طه عبد الرحمن الأوصاف العامة لمفهوم التقريب باعتباره غير المقاربة، وغير التوفيق، وغير المقاربة (ص ٢٧٥ ـ ٢٨٢).

ومن هنا، فإن شروط التقريب هذه وآلياته تتحدّد في آليات صورية «تشترك في استعمالها جميع أنواع التقريب، تشغيلاً عقدياً أو اختصاراً لغوياً أو تهويناً معرفياً»[٧٥]. وعلى سبيل المثال، فإن المترجم التأصيلي يروم نقل النص الفلسفي حتى يكون موصولاً استفاءً شرائط الترجمة اللغوية، والمفهومية. إذ كلما كان هذا النص أقرب إلى المجال التداولي كلما كان أكثر تعبيراً وتبليغاً ومعرفةً، والعكس صحيح.

وقد حصل أن المنقول المنطقي قد أحدث تغييرات في جهاز الاستقبال والتقبّل. إذ تحوّل المنطق في المجال العربي من بناء الأحكام الوجودية والمعرفية، إلى ممارسة استدلالية فقهية شرعية. وذلك عن طريق آليات منطقية متميزة كـ «آلية الإبدال وآلية المقابلة وآلية الإضافة»[٧٦].

وأما آلية الإبدال فقد استثمرها أهل النظار من الأصوليين والفقهاء في صوغ الاستشكالات الفقهية التي تعتمد القياس الأصولي.. وأما آلية المقابلة فهي الآلية التي تستحضر منطق الجهات: الضرورية، والإمكان، والامتناع بجانب التفكير كيفية بناء الأحكام الشرعية كالإباحة والوجوب والندب والمستحب... أعني في «نقل قوانين العلاقات التي تجمع بين الجهات الوجودية إلى نظائرها هي الجهات الشرعية»[٧٧]. وأما آلية الإضافة فهي الآلية التي تتمثل في زيادة أبواب منطقية خالصة كما قام بذلك ابن حزم.

١ ـ محدّدات المجال التداولي: اللغوي والمعرفي والعقدي

لا جدال، أن ابن حزم قد أسهم في تقريب المنقول المنطقي إلى المجال التداولي الإسلامي العربي، عن طريق متقضى التبيين بتأسيسه الفقه على المنطق. في الوقت الذي اندفع الغزالي (حجة الإسلام) إلى تطبيق آليات المنقول المنطقي، الاقتراني والاستثنائي على المسائل الفقهية والأصولية.

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

معتبراً أن من لم يحط بعلوم المنطق فلا ثقة في علمه[٧٨]. وبهذا فعلى قدر اقتراب المنطق من قواعد التداول «يكتسب المشروعية وينتزع الاعتراف»[٧٩].

كما أن المضمون الفلسفي أيضاً يخضع لمتقضيات المجال التداولي حتى أنه إذا خالفها كان مردوداً، وإذا وافقها كان مضموناً مقبولاً. وبهذا كان التعريف الأرسطي للفلسفة باعتبارها «العلم بالموجود من حيث هو موجود» الذي يجدر نقله، وفق قواعد التداول، إلى مضمون موصول بمعنى أن الفلسفة في ملتنا هي: «العلم بالوجود الحق الذي هو العلة الأولى لجميع الموجودات»[٨٠].

من هنا، يتحول المضمون الفلسفي من مضمون منقول إلى مضمون موصول عن طريق آليات التقليب والحذف والتخصيص... التي أسهمت في هذا التحول الحي. يقول طه عبد الرحمن: «يكتسب المضمون الفلسفي (...) القدرة على الاندماج لا في أصل واحد فحسب، بل في أصلين من الأصول الثلاثة للمجال التداولي: العقدي والمعرفي..»[٨١].

فانظر كيف تعثر المفهوم الفلسفي العربي الذي أخذ بالتصور التجريدي والتجزيئي للمعاني والمفاهيم!

ولعل مراجعات الدكتور طه عبد الرحمن لقضايا السؤال الفلسفي يندرج في إطار توسيع النظر والتأمل العربي وربطهما بالترجمة العملية والأخلاقية. حيث أضحى الأصل في الفلسفة ليس السؤالية، بل المسؤولية.. وهو مرده إلى الفرق بين الفحص والنقد. فالفحص هو الذي يوجب الدخول في الحوار ويقصد إفحام المحاوِر[٨٢]. وأما النقد فهو النظر في المعرفة والوقوف عند حدود العقل[٨٣]. وبهذا الاعتبار،

---

(٧٨) طه عبد الرحمن، «مشروعية علم المنطق،» **مجلة المناظرة**، العدد ٢ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩)، ص ٩٨.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٨٠) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٢٩٤.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٢٩٥.

(٨٢) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ١٤.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

يكون الفيلسوف متحملاً للمسؤولية بمعناها الأخلاقي. إذ «لا تفلسف بغير تخلّق»[٨٤].

ومن البيِّن أن الفيلسوف الجديد كما يقول طه عبد الرحمن ليس هو الذي يصوغ السؤال كيفما اتفق، ولا الذي يشرع في تقليد الغير في طرحه للتساؤلات، و«إنما هو الذي لا يسأل إلا السؤال الذي يلزمه وضعه ويلزمه الجواب عنه، ولا لزوم للسؤال الفلسفي ولا الجواب عنه في وضعية هذا المتفلسف إلا حيث يتعين الحاجة إلى تحرير القول الفلسفي العربي وفتح آفاق الإبداع فيه»[٨٥]. ولا سبيل لنا أيضاً في تحقيق هذا الإبداع إلا بالنظر كذلك في الدعاوى نفسها التي يرسلونها إرسالاً ويبثونها فينا بثاً كما لو كانت حقائق.

فلما كان واقع الفكر الفلسفي واقع التقليد والعقم، كان لزاماً علينا تقويم الكثير من القضايا والمفاهيم والأطروحات، منها أن الفلسفة الإغريقية والغربية فلسفة كونية. والحال أنها فلسفة قومية[٨٦]. كما يجدر بنا تقويم الدعوى التي تتداول بأن الفلسفة هي فلسفة اللوغوس (λογος) بمعنى هي فلسفة خالصة من شوائب الأسطورة والآثار الدينية.. يقول طه عبد الرحمن: «فقد جاءوا بفلسفة فيها من الخصوصية الغربية على قدر ما فيها من العمومية العقلية. ولا يمكن لفلسفة كهذه في السياق العربي إلا أن تكون فلسفة عقيمة لا إبداع معها وجامدة لا حياة فيها»[٨٧]. وبذلك أخطأوا في الإيغال في التجريد والابتعاد عن النفع والتأثير[٨٨].

ويتولد عن هذا، أن نقل المنقول المنطقي إلى الثقافة العربية لم يراع أن الفكر الإسلامي من مبادئه ارتباط العلم بالعمل، بل لا يعد «علماً نافعاً ولا مرغوباً فيه»[٨٩] إذا ما خالف هذا منطق التداول. لهذا

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٨٦.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٨٨) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٣٢٦.

(٨٩) طه عبد الرحمن، «مشروعية علم المنطق،» **مجلة المناظرة**، العدد ١ (حزيران/ يونيو ١٩٨٩)، ص ١١٩.

جاء كلام الفارابي حول الدرس المنطقي في الثقافة العربية محفوفاً بالأغاليط والأخطاء والاختلالات. . . حيث أسند للحروف والأسماء وظائف لا وجود لها في العربية. . وهو مثال للتقريب المعكوس(٩٠)، بل إن الفارابي من بين فلاسفة الإسلام الذين رسخوا «التفريق التام بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي، مجتزئين بهذا المعنى الأخير، ولم يُجَوِّزوا الجمع بينهما إلا للضرورة التعلّمية، مع إيجاد التحوط الكامل مما قد يتسبب فيه هذا الجمع الظرفي من الغلط والتغليط»(٩١).

وعلى هذا، كان أبو حامد الغزالي هو النموذج في التقريب العقدي للمنطق، وابن حزم النموذج للتقريب اللغوي، وابن تيمية هو النموذج المعرفي وتهوين المنطق. كل ذلك معالم مضيئة للنظرية التكاملية في التراث الإسلامي العربي.

من المؤكد أن ابن حزم قد عالج علاقة المنطق باللغة من خلال مقتضى التبيين، حتى أنه عرّف المنطق باعتباره: «معرفة وقوع المسميات تحت الأسماء أو محاولة شرح المستغلق ورفع المستغرب»(٩٢). من هنا شرع ابن حزم في محاولة تصحيح العبارة المنطقية التي سادت في الممارسة التراثية. وذلك باستثمار آليات ثلاث وهي: «آلية تبيين المنطق وآلية تمكين الأسماء وآلية ترسيخ الأمثلة»(٩٣).

ومن المعلوم أن لفظ المنطق عند ابن حزم كان يطلق على لفظ البيان. هذا الأخير الذي فيه مراتب منها: بيان الوجود، وبيان العقل، وبيان الصوت، وبيان الإشارة. . وهذا مَرده حرصه على تبسيط المعاني وتصريف الأمثلة بما يستوي في «فهمها العامي، والخاصي، والعالم

---

(٩٠) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٣٠٧ ـ ٣٠٨.

(٩١) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ٢٣٣. يقول طه عبد الرحمن في موضع آخر: «الفارابي، وإن ادعى ضرورة التقريب، فإنه لم يعِ الكيفية التي ينبغي أن يجري عليها، ولا الاتجاه الذي يجب أن يتخذه. وأما عن كيفية التقريب، فلَم يحاول وصل المعاني اللغوية بالمعاني الاصطلاحية للحروف، بل كان يكتفي بسردها واحدةً واحدةً. .» (ص ٣٣١).

(٩٢) عبد الرحمن، «مشروعية علم المنطق،» **مجلة المناظرة**، العدد ٢ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩)، ص ٩٦.

(٩٣) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٣٣٢.

والجاهل، مراعياً فيها انطباق المباني على المعاني التي جعلت لها، بحيث تتفق إذا اتفقت وتختلف إذا اختلفت، فلا يضيق الإسم عن مسماه..»[٩٤].

ولعل الناظر في كتاب: **التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية** يلاحظ مدى قدرة ابن حزم على ترسيخ الأمثلة وتغييرها وفق منطق التداول الإسلامي العربي، حتى جاءت على الطرق التالية: «تغيير الترتيب وتغيير العناصر واستخدام الأمثلة المتداولة»[٩٥]. يقول طه عبد الرحمن في هذا السياق: «تجديد الأمثلة الذي قام به ابن حزم جعله يبعث فيها الروح العملية الحية التي يختص بها مجال التداول الأصلي، ويصرف عن المسائل المنطقية التي ضربت هذه الأمثلة لها، أوصاف التجريد الذي كانت غارقة فيه»[٩٦].

ويتولد عن هذا، أن مراجعة الفقيه الظاهري للمنقول المنطقي اليوناني ومحاولة منه إنزاله منزلة الخصوصية الإسلامية العربية أدى به إلى تحصيل التجديد في الأصل اللغوي العربي البياني.

ولننعطف الآن إلى حجة الإسلام أبي حامد الغزالي الذي أبدع أيّما إبداع في تقريب المنطق إلى الثقافة الإسلامية على مقتضى المحدِّد العقدي. إذ اعتبر المنطق «وسيلة لا تعلّق له بالدين كمقصد، ومن توسل بهذا إلى ذاك، فإنّما يكون قد أراد تخريج أحدهما على مقتضيات الآخر تخريجاً عرضياً لا ذاتياً قد يُقبل أو يرد»[٩٧].

ومن هنا، كان هذا التحييد يتأسس عند الغزالي عبر عمليتي: تبرئة المنطق وتخطئة المنكرين. بهذا فالمنطق يأتي «من كون هذا العلم لا يتعرض من حيث أصله وحقيقته للأمور الدينية لا بالنفي ولا بالإثبات. فلما كان علماً من علوم الوسائل يبحث في ترتيب الحدود وتركيب الأدلة، فلا شأن له بالحكم إن إيجاباً أو سلباً على المضامين والحقائق

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٦.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٣٣٨.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

التي تنظر فيها العلوم الدينية بوصفها أشرف علوم المقاصد»(٩٨).

وغني عن البيان، أن فقيه الفلاسفة الغزالي قد دأب على تأسيس المنطق على أسين هما: التأسيس القرآني للمنطق، والتأسيس الفقهي للمنطق. وأما التأسيس القرآني للمنطق فهو اقتناصه لألفاظ دينية ترادف معنى المنطق، وهي: الميزان، والبيان، والقسطاس، والمعيار.. قال تعالى: ﴿ووضع الميزان. ألا تطغوا في الميزان. وأقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان﴾ [الرحمن: ٧ ـ ٩].. وغيرها من الآيات القرآنية التي تحمل دلالات فريدة ومُعتَبرة لمعاني المنطق.

وأما التأسيس الفقهي للمنطق فينجلي في إدخال الغزالي المنطق إلى علم أصول الفقه وجعل النماذج التفسيرية النظرية الفقهية في دائرة العقليات. فضلاً عن هذا قيامه باستبدال المصطلحات المنطقية بالمصطلحات الفقهية والأصولية على سبيل المثال، كاستبدال التصور بالمعرفة، واستبدال لفظ الكل بلفظ العام... وهكذا كان التقريب العقدي التشغيلي للمنطق لدى الغزالي، كما يقول طه عبد الرحمن: «قد صرف عنه التجريد الذي دخل عليه بسبب انحصار فائدته في مجال العقل النظري، هذا الانحصار الذي لا يطلب إلا منفعة العاجل والذي يجعل المنطقي يبدو وكأنه صاحب بدعة لا يُقبل عمله»(٩٩).

لقد اعتبر الدكتور محمد عابد الجابري أن هيمنة أزمة علم الكلام الأشعري مع الجويني والباقلاني.. هي التي كانت وراء بحث الغزالي عن الحل المتمثل في المبدأ المنطقي الذي يمنح «الأولوية للمعنى على اللفظ» بحيث يقع التميز بين الصفة والحال... وبالتالي، كان ذلك «الانتقال من قبل أبي حامد الغزالي، من القياس البياني، الاستدلال بالشاهد على الغائب إلى القياس الجامع قياس أرسطو بنقل مشكلة المنهج من مشكلة تقع على مستوى آلية الاستدلال إلى مشكل يقع على مستوى المقدمات التي يعتمدها، وبالتالي، فالنقاش لن يعود نقاشاً في مصداقية النتيجة من

---

(٩٨) عبد الرحمن، «مشروعية علم المنطق،» **مجلة المناظرة**، العدد ٢ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٩)، ص ٩٧.

(٩٩) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٣٥٠.

ناحية لزومها المنطقي بل سيغدو نقاشاً في مادة المقدّمات في مسألة الصدق والكذب فيها، وهي مسألة يمكن الاحتكام فيها إما إلى العقل، وإما إلى معطيات التجربة وفي جميع الأحوال، فالمسألة تعود إلى أزمة في بنية التفكير، بل ستغدو نزاعاً حول الأصول وهو نزاع لا يمس العقل بل يخضع لاعتبارات أخرى كثيراً ما تكون أيديولوجية»[(١٠٠)]. ويترتب على هذا، أن الغزالي، مهما كانت طبيعة الرؤى المتضاربة، فهو ممثل التقريب الفقهي للمنطق والاشتغال العقدي به.

وأما التقريب المعرفي وتهوين المنطق عند طه عبد الرحمن فقد كان من نصيب ابن تيمية الذي توسل بآليات معتبرة: «**أولاها**: «توسيع الاستدلال المنطقي»... **والثانية**: «التأسيس العملي للمنطق»... **والثالثة**: «التأسيس الشرعي للمنطق»»[(١٠١)].

ومن الواضح، أن ابن تيمية قد استطاع أن يوسع من صورة الاستدلال المنطقي ومادته.. مما أفسح للعقل الناظر في الموجودات والمعاني واللطائف أكثر سعة ورحابة من عقل الإغريق. لأنه «إذا ضاقت العقول والتصورات بقي، صاحبها كأنه محبوس العقل واللسان كما يصيب أهل المنطق اليوناني، تجدهم من أضيق الناس علماً وبياناً، وأعجزهم تصوراً وتعبيراً»[(١٠٢)]..

وبهذا، فقد انتقد ابن تيمية فلاسفة الإسلام انتقادات قاسية بقوله: «لم يكن ذلك من همتي، لأن همتي كانت فيما كتبته عليهم في الإلهيات. وتبين لي أن كثيراً مما ذكروه في المنطق هو أصول فساد قولهم في

---

(١٠٠) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢، ط ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١)، ص ٤٤٢.

(١٠١) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٣٥٠. يقول حمو النقاري في كتابه: «تبين لنا أن ابن تيمية، في ردوده على البرهانية، ينتسب إلى مرحلة أرقى من المرحلة الاستنباطية وهي المرحلة الطبيعة التي توصل إليها المنطق، وبذلك يحق لنا، باسم تاريخ المنطق وتطوره، الإشادة بدراية ابن تيمية المنطقية الطبيعية وبقيمة ردوده العلمية على نظرية البرهان الأرسطية ومحاولة توظيفها في المباحث الإسلامية خاصة والطبيعة عامة». انظر: حمو النقاري، **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية**، بدايات؛ ١ (الدار البيضاء: ولادة، ١٩٩١)، ص ٢٢٣.

(١٠٢) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٣٥٠ ـ ٣٥١.

الإلهيات»[١٠٣]، ولكي يتضح لنا مدى قوة ابن تيمية في كشف مآزق المنطق اليوناني ونظرته التجريدية غير العملية، لا بأس، أن نعرج على أهم بعض الانتقادات الأساسية للمنقول المنطقي اليوناني. فلما كان من مبادئ المنطق هو وجود مجالَي: الحد والبرهان، فإن هذه الحدود تُؤخذ عن طريق الجنس والفصل. وهو الأمر الذي لم يتصوره ابن تيمية إلا باعتبار القضية «سالبة وليست بديهية»[١٠٤]. إذ إن هذا القول «بلا علم وهو أول ما أسسوه، فكيف يكون القول بلا علم أساساً لميزان العلم ولما يزعمون أنها آلة قانونية..»[١٠٥].

ويتولد عن هذا، أن التصور غير مشروط بالحدود، ولا أن التصديقات متعلقة بالتصورات. يقول ابن تيمية: «فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود، ولم يكن إلى الساعة قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور والتصديق موقوف على التصور فإذا لم يحصل التصديق، فلا يكون عند بني آدم علم من عامة علومهم، وهذا من أعظم السفسطة»[١٠٦].

كما نجد التصور النقدي عند فخر الدين الرازي الذي «قرر في محصله وغيره أن التصورات لا تكون مكتسبة، وهذا هو حقيقة قولنا: إن

---

(١٠٣) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام**، علّق عليه علي سامي النشار (بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.])، ص ٢٠٨.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٨.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٩.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

يقول سالم حميش: «من نقد ابن حزم للقياس والاستقراء باسم المنطق البرهاني إلى نقد ابن تيمية للبرهانيين باسم الفطرة والتجريبيات، يحسن ألا نعتقد أننا ننتقل من نظام معرفي إلى آخر أو نواجه عقليتين مختلفتين لا متجانسين، ذلك لأننا أولاً نظل معهما داخل نفس القارة، قارة العلوم الدينية، ولأنه، ثانياً، يسهل تبين أن ما يحدو كلا الرجلين هي نفس الإرادة الثابتة في تنظير النص القطعي وإلغاء الفكر الظني، هذا بالاعتماد على برهانية «منطق القدامى»، وذلك بالتعويل على المنطق الحدسي أو الفطري المحايث... وبين ضخامة الأثر واندفاع الإرادة لا يمكن لاجتهاد العقل، وهو يتحرك داخل القارة المذكورة، إلا أن يأتي بمنطق نوعي يمكن تسميته بمنطق التموقع والتمذهب أو بمنطق التوتر والاعتصام. هذا المنطق الذي حاولنا تحليل بعض وجوه طبيعته وآلياته عند عينة من مفكري الإسلام». انظر: بن سالم حميش، **التشكلات الأيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ**، تقديم ماكسيم رودنسون ومحمد عزيز الحبابي، سلسلة فكر عربي معاصر (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣)، ص ١٦٣.

الحد لا يفيد تصور المحدود»[107]. وبهذا فإن من يطلب من الحدود فهو يسعى لتحصيل الألفاظ وليس في الظفر بالماهية. وهذا الجهد لا يؤدي عند ابن تيمية إلا إلى «تضييع الزمان وإتعاب الأذهان وكثرة الهذيان ودعوة التحقيق بالكذب والبهتان وشغل النفوس بما لا ينفعها...»[108].

فانظر كيف دخل الخطأ عند هؤلاء المناطقة حينما ميزوا بين الذاتي الذي ما كان داخل الماهية والعرض الذي ما كان خارجاً عنها. وهذا الكلام الذي ذكروه في رأي عبد الحليم بن تيمية مبنيٌّ على أصلين فاسدين: «الفرق بين الماهية ووجودها. ثم الفرق الذاتي لها واللازم لها»[109].

وأما الأصل **الأول**: فهو أن الماهية من حيث هي ثابتة مفصولة عن وجودها، وهذا يدل على أنهم «أصل ضلالهم»[110]، لأنهم «رأوا الشيء قبل وجوده»[111]. والأنسب هو أن الماهية «هي ما يرسم في النفس من الشيء، والوجود ما يكون في الخارج منه ـ وهذا فرق صحيح ـ فإن الفرق بين ما في النفس وما في الخارج ثابت معلوم لا ريب فيه»[112].

وأما الأصل **الثاني** من فساد قولهم في الحد هو أن «ذلك الفرق بين اللازم للماهية والذاتي لا حقيقة له. فإنه إن جعلت الماهية التي في الخارج مجردة عن هذه الصفات اللازمة، وأمكن أن يحصل الوجود الذي في الخارج مجرداً عن الصفات اللازمة، وأمكن أن يحصل الوجود

---

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٩. يقول السيوطي: «فالتفريق بين الوجود والماهية مع دعوى أن كليهما في الخارج غلط عظيم. وهؤلاء ظنوا أن الحقائق النوعية كحقيقة الإنسان والفرس وأمثال ذلك ثابتة في الخارج غير الأعيان الموجودة في الخارج وأنها أزلية لا تقبل الاستحالة، وهذه تسمى المثل الأفلاطونية (...) اثبتوا المادة مجردة من الصور، وثانية في الخارج وهي الهيولى الأولية التي أثبتوا إليها قدم العالم» (ص ٢١٦ ـ ٢١٧).

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٢١٧. «كان هذا بنزلة أن يقل هو الوجود بلوازمها، هما باطلان فإن الزوجية والفردية للعدد مثل الحيوانية والنطق للإنسان وكلاهما إذا خطر بالبال منذ الموصوف مع الصفة لم يكن تقدير الموصوف بدون الصفة» (ص ٢١٧).

(١١١) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

الذي في الخارج مجرداً عن هذه الصفات اللازمة، وأن جعل هذا هو نفس الماهية بلوازمها»[١١٣].

ويتحصل عن هذا أن التصريح بأن هذا الأمر خارج الذات وهذا قائم في الذات، «هو حكم محض ليس له شاهد لا في الخارج، ولا في الفطرة»[١١٤].

وأكثر من هذا وذاك، فإن فلاسفة الإسلام قد اعتقدوا اعتقاداً راسخاً بأن «تحصيل التصديق لا يكون إلا عن طريق القياس الشمولي»[١١٥]، هو قول فاسد. إذ في مكنة الناظر أن ينال مطلوبه ويظفر به من دون البرهان أو قياس الشمول. وقد يلجأ المُستَدِل إلى قياس التمثيل، وهو أقوى وأنفع من قياس البرهان، لطلب المعرفة والعلم. يقول ابن تيمية في هذا المعرض: «فإذا أخذ قياس الشمول في مادة لم يكن فرق بينه وبين قياس التمثيل، فإن الكلي هو مثال في الذهن كان مطابقاً موافقاً، بل قد يكون التمثيل أبين»[١١٦].

---

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(١١٦) يقول حسان الباهي: «المناظرة الجدلية كنموذج أساس للتدليل على التقليد العربي. .». انظر: حسان الباهي، «طرق التدليل في التقليد العربي الإسلامي،» ورقة قدمت إلى: **جوانب من تطور الأفكار العلمية حتى العصر الوسيط**، تنسيق عبد السلام بن ميس، سلسلة ندوات ومناظرات؛ ٨٣ (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٠)، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

يخلص د. عبد المجيد الصغير في نهاية دراسته إلى ما يلي: «لا يمكن القطع بجواب صريح في مسألة التأثر والتأثير بين المفكرين إلا إلى المصادر الفكرية التي استقى منها ابن تيمية ثقافته الواسعة، وهلا تضمنت تلك المصادر أسساً فكرية تشبه الأسس الثقافية التي تجلت في الفكر الرشدي. أم أن المسألة ترجع، من جهة أخرى، إلى مصدر قديم «مشترك» بين ابن رشد وابن تيمية، هو المسؤول عن هذا التشابه بينهما؟ وهل هذا المصدر المشترك هو ذلك الذي استقى منه قبلهما «ابن تومرت» فكره النقدي؟ وهو مصدر لا يصعب تلمسه في أصول عديدة حفظ لنا بعضها السيوطي في كتابه **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام** وأما إذا ما ثبت تأثير ابن رشد في ابن تيمية، فإن الأول يكون، بذلك، قد كسب صديقاً آخر بين «الخصوم» الذين اغترفوا من معين فكره، ولم يجرؤوا على التصريح بذلك! فيكون ابن تيمية كما كان «توماس الاكويني» من أولى بواكير الرشدية في غير بيتها المغربية الأولى؟؟. .». انظر: عبد المجيد الصغير، «مواقف «رشدية» لتقي الدين ابن تيمية،» في: **دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي**، ط ٢، مزيدة ومنقحة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧)، ص ١٨٢ (هامش).

ويؤكد الصغير أيضاً: «. . في صيغة استشكالية «عن مدى صحة هذه الصورة أو التأويل لتطور =

ومن قبل ومن بعد، فقد أدرك ابن تيمية، كما يقول طه، إدراكاً تاماً وواضحاً ما يعرف اليوم باسم مسألة اللزوم ومقتضياتها. معنى هذا «أن مقدمات اللزوم قد تدرج في النتيجة واحدة واحدة، فيتساوى اللزوم الصحيح والقانون المنطقي الناتج عن إدراج جميع المقدمات»(١١٧).

وهكذا، فإن تحصيل الوظيفة العملية للمنطق عند ابن تيمية يستند إلى «إسناد العقل إلى القلب»، و«إسناد التمثيل إلى المنطق». فمتى علمنا أن العقل عند الإغريق هو جوهر قائم بذاته، فإن العقل لدى أهل النظار من الفقهاء والأصوليين والمتكلمة هو فعل من أفعال الإنسان، كالسمع والبصر. . وبالتالي كان القلب هو أرفع منزلة لربطه ما بين العلم والعمل، أو ما بين النظر الملكي (الظواهر والأحداث) والنظر الملكوتي (الآيات). يقول طه عبد الرحمن بصدد لفظ القلب: «لقد كاد لفظ القلب أن ينمحي من الاستعمال في سياق الفكر الإسلامي الحديث، وذلك بسبب تأثير الثقافة الغربية، وفي هذا ضرر كبير بهذا الفكر، إذ أن مفهوم القلب في أصل وضعه أغنى من مفهوم العقل حيث إنه يتضمن ـ على خلاف مقابلاته في اللغات الغربية التي لا تدل إلا على معنى الانفعال والوجدان ـ معانٍ في غاية الفائدة. . »(١١٨).

وأما التأسيس الشرعي للمنطق لدى ابن تيمية فنجلي في محاولته

= الرشدية، وأن نضع أكثر من سؤال حول هذه «القطيعة» المفترضة بين الرشدية والعالم الإسلامي بعد ابن رشد» (ص ١٦٥).

ويقول أيضاً: «بطرح لموقف فكري معروف جداً في الفكر الإسلامي كموقف فقهي، سلفي متشدد، لا فلسفي، ـ وهو المتمثل في فكر «ابن تيمية» ـ إلا أننا مع ذلك بل بالرغم من ذلك، سنحاول ـ مجرد محاولة ـ أن نتبين في ذلك الفكر، عما يمكن اعتباره صدى للنقد الفلسفي لابن رشد وتطبيقاً وتوسيعاً له، محاولين بذلك تكسير القطيعة المفترضة، والمجمع عليها، بين فكر ابن رشد وما تلاه من فكر إسلامي بالمغرب والمشرق، دون أن ننتهي من كل ذلك إلى رأي قطعي بخصوص مشكلة التأثر والتأثير بين المفكرين، مكتفين بإبراز أوجه الشبه بينهما، تاركين البت في المشكلة إلى حين نتوفر على مزيد من الشروط الموضوعية التي توضح بكيفية أفضل الأصول الفكرية التي استقى منها ابن تيمية ثقافته» (ص ١٦٥).

(١١٧) عبد الرحمن، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص ٣٥٣. يقول طه عبد الرحمن: «. . كان ابن تيمية يرى أن المقدمات لا يُذكَر منها إلا ما يفتقر إليه المخاطب، فإن ما تُرِك ذكره يعد داخلاً في النتيجة، حتى إذا أدخلت فيها جميع المقدمات. . » (ص ٣٥٣).

(١١٨) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص ٢٣٢، الهامش الرقم (١٧).

اجتثاث الأصول الإلهية للمنقول المنطقي ـ كما قلنا آنفاً ـ وإعادة تقريبه تقريباً جاداً في مظهرين هما: التأصيل الفطري للاستدلال والتأصيل الشرعي للعقل، فإذا كانت الطرق الاستدلالية المتمثلة في القياس والاستقراء والتمثيل من الأمور التي تجافي فطرة الإنسان وسجيته، فإن الفطرة هي سر الإبداع ولو «أنهم علموا بهذا الأمر، لكان خيراً لهم أن يبادروا إلى استيفاء الشروط الروحية لهذه الفطرة، حتى تحمل مبدعاتهم نفعاً لا ضرر فيه وصلاحاً لا فساد معه..»[(١١٩)].

وأما التأصيل الشرعي للعقل فهو بناء تصور على مقتضى الشريعة من حيث إنه «صفة عملية، وليس من حيث هو ذات قائمة، وهو أي العقل يشتغل بالعمل الدنيوي بقدر ما يراهن على الحياة الأخروية».

ومن المعلوم أن من المغالطات الرائجة اليوم هو مقابلة العقل بالنقل (الشرع)، والحال أن الشرعي يقابله البدعي، والعقل يقابله عند ابن تيمية الهوى والجنون..

ونخلص مما تقدم، أن ابن تيمية قد ساهم إسهاماً كبيراً في التهوين من المنطق عن طريق توسيع الاستدلالات الشرعية المبنية على التأصيل الفطري للاستدلال والتأصيل الشرعي للعقل. حتى أضحى المنقول المنطقي بفضل عبد الحليم بن تيمية أكثر قوة في النظر وفائدة في العمل، متجاوزاً عقل الآليات المنقولة الذي هو عقل ضيّق نحو عقل المقاصد الأخذ بالنظر الملكوتي.

---

(١١٩) المصدر نفسه، ص ٢٣١، الهامش الرقم (١٤).

الفصل الثالث

نحو إنشاء نظرية أخلاقية إسلامية معاصرة

أولاً: في أصول الاختلاف الفكري

لا يحتاج المرء إلى كبير تأمل لكي يقر بأن الدكتور طه عبد الرحمن يسلك في كتابته وتأليفه مسلك الجمع بين المنحى التقويمي والمنحى التأسيسي. وهو الأمر الذي أشرنا إليه في الفصلين السابقين في نطاق مراجعته للنظرية التفاضلية في نموذج الجابري وتأسيسه للنظرية التكاملية للعلوم التراثية الأصيلة. وهذا معناه أن الرجل يتابع مسيرته التقويمية والتأسيسية من أجل رسم معالم الإبداع الفلسفي العربي، أو قل الحداثة الإسلامية المنشودة.

فلما كان الأصل في الكلام ـ كما هو معلوم ـ هو الحوار والتحاور والمحاورة، وقد يمتدّ هذا الحوار إلى الحوار مع الذات أو الحوار بين زوجين متواجدين مع بعضهما بعضاً[1]، فالحوارية لا تستلزم شرط الاتفاق والتوافق في المقاصد والوسائل والاعتقادات بقدر ما تشترط، في العمق، «الحوار مع الاختلاف»[2].

---

(1) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ٢٧.

(2) يقول طه عبد الرحمن: «الحوار مع الاتفاق» ـ ونسميه الحوار الاتفاقي في ـ ليس حقيقة كلامية أصلية، وإنما حقيقة متفرعة على حقيقة ـ «الحوار مع الاختلاف» ـ ذلك لأن هذا الاتفاق لا يخلو، أما أن يكون قد تقدمه اختلاف أو لم يتقدمه». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩.

من هنا، سارع الكاتب إلى استرجاع دور المناظرة الكلامية وآدابها، وقواعدها التي طالما تم رفضها من قبل بعض الدارسين بدعوى أنها فن لتدمير الخصم والبحث عن الأطماع والسلطة. غير أن المناظرة الكلامية هي أرفع الحوارات الفكرية وأجلُّها في الفكر الإسلامي العربي القديم. ومَرد ذلك إلى أنها تتوسل التفاعل نموذجاً من حيث هو شرط خروج المتكلم عن ذاته ونفسه «إلى الغير قائماً بكل وظائف هذا الغير»[٣]. إذ بذلك يتحصل لدينا ما يسميه الدكتور طه عبد الرحمن بـ «مبدأ المغايرة ومبدأ الخروج عن الذات»[٤].

كل ذلك من شأنه، أن يرسم معالم أو أصولاً جديدة للاختلاف الفكري مع الذات والغير. مع الذات متى ارتأينا تشبث الأمة العربية والإسلامية بنهج التقليد ومسلك المقلّدين[٥]، ومع الغير إذا ما ارتأينا خروجه عن المقتضيات الأخلاقية والفكرية التي يقبلها العقل الطبيعي الفطري. يقول طه عبد الرحمن: «وإذا تقرر أن الفيلسوف الجديد، على

---

(٣) طه عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط ٣ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧)، ص ٥٠.

يعتبر الدكتور علي أومليل أن المناظرة هي «فن تدمير الخصم، وأن الجدل هناك لا يكون بالنهي هي أحسن، بل هو مماحكة وإظهار للصلف، وأن العلم الذي يروج في المجلس لا يطلب لذاته بل هو مسخر للأهواء والأطماع والسلطة...». انظر: علي أومليل، «المجالس والثقافة العربية: مجلس أبي سليمان السجستاني،» **مجلة المناظرة**، العدد ٣ (حزيران/يونيو ١٩٩٠)، ص ٨.

وقد ميّز الدكتور حمو النقاري بين المناظرة المفيدة والمناظرة الساقطة. وأما الأولى فهي التي تدخل في «باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» وبالتالي كانت في المجال التداولي العربي موصولة بالعمل والسلوك. وبذلك يطالها ما يطال الفعل التكليفي من وجوب وندب وإباحة وكراهة وتحريم وهذا الوصل يجعل المناظرة أصلاً تعبدياً. وأما المناظرة الساقطة فهي التي لا تنعقد لأمر من الأمور. وبهذا الاعتبار استطاع المؤلف أن يقر بالتلازم ما بين منطق المناظرة ومنطق النظرية الحجاجية المعاصرة التي تشتغل على اللغة من حيث «إعادة الاعتبار للمضمر والمطوي» و«إعادة الاعتبار للمدلَّل له ولحضوره في تدليل المدلل» و«إعادة الاعتبار لانفتاح التفاعل التدليلي» و«إعادة الاعتبار لأنماط تدليلية».

انظر أيضاً: حمو النقاري، **منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي** (الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٥)، ص ٤٥٧.

(٤) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ٥١.

(٥) يميز الكاتب طه عبد الرحمن بين نوعين من المقلدين وهما: «أحدهما يضم الذين يقلدون المتقدمين من المسلمين ونسميهم «مقلدة المتقدمين»، والنوع الآخر يضم الذين يقلدون المتأخرين من غير المسلمين، ولنسميهم «مقلدة المتأخرين». انظر: طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ١١.

وجه العموم، هو السائل المسؤول وأن صفة المسؤول فيه تتقدم صفة السائل. ظهر أن الفيلسوف العربي الجديد، على وجه الخصوص، ليس هذا الذي يخوض في أي سؤال اتفق، ولا ذاك الذي يخوض في كل سؤال خاض فيه غيره، تقليداً»[٦]. ويستفاد من هذا أن نقد فئة المقلدة المتأخرين والمتقدمين يفسح المجال للناظر العربي والمسلم نحو تحرير القول الفلسفي العربي من فكي الكماشة نحو الإبداع والتجديد.

ومن الواضح، أن من شروط التفلسف المأمول هو بناء فلسفة خاصة تستند إلى الأصول اللغوية والمعرفية والعقدية. إذ من دون ذلك التصور يتكون لدينا فلسفة مغتربة عن الذات وهويتها. وحسبنا أن الفلسفة الغربية الحديثة في نموذج هايدغر قد اقتفت آثار المماثلة التأثيلية التي تجلت في المبادئ الآتية[٧]: مبدأ الرجوع إلى الأصول، ومبدأ التمسك بالأصالة، ومبدأ إيمائية اللغة، وأخيراً مبدأ شعرية الفكر. تلكم المبادئ التي أسهمت بقوة في إبداعية فلسفة هايدغر. فانظر كيف سارت الفلسفة العربية اليوم على دربها، بل وتشبثت بأهدابها الأنطولوجية والوجودية، لكنها ولدت لنا كائناً هجيناً، لا هو من صلب الهوية الفلسفية العربية ولا هو من صلب الفكر الفلسفي الغربي!!

ومن هنا فإن الحوار الاختلافي مع الأمم والحضارات الأخرى لا ينفي، على وجه الإطلاق، الاستفادة منها وتبني بعض اقتراحاتها وتصوراتها التي لا تجافي الفطرة الإنسانية ولا تناهض الكرامة البشرية المتنوعة. لذا كان للغة الاختلاف دور حاسم في مواجهة آفات اجتماعية وسياسية وفكرية هائلة ومنها: العنف، والانغلاق، والصراع...

لا يخفى على ذي بصيرة، أن من آفات العنف هو تخريب المجتمعات الإنسانية والعربية والإسلامية على حد سواء، متى وجد المناخ الملائم لزرع بذوره حتى تصير غابات وأشجاراً... يصعب اجتثاث جذورها. وقد شبه القرآن الكريم الكلمة الطيبة مثل شجرة طيبة أصولها ثابتة في الأرض تثمر

---

(٦) عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ١٦.

(٧) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ٢ ج، ط ٣ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ٢٩١ ـ ٢٩٣.

كل حين بعطائها الدائم وحيويتها الخلّاقة، في مقابل الكلمة الخبيثة (العنف) كشجرة اجتثّت من الأرض، لا قرار لها ولا استقرار، تخلف المصائب والآفات هنا وهناك. وقد وضع الدكتور طه عبد الرحمن بعض الضوابط الصارفة لآفة العنف[8] وهي:

أولاً: ضابط حرية الرأي والنقد.

ثانياً: ضابط الحقائق المشتركة والاستدلال.

وأما الضوابط الصارفة لآفة الخلاف أو التنازع الخلافي وهو مناقض للتنازع الاختلافي[9] فهي:

---

(٨) عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ٣٨ ـ ٤٠.

لقد كتب الكاتب المغربي علي أومليل كتاباً أساساً في أصول الاختلاف العقائدي والفكري تحت عنوان: علي أومليل، **في شرعية الاختلاف**، ثقافتنا القومية؛ ٥ (الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١)، حيث أقر جملة من الأفكار منها: «نحن ندافع عن حق الاختلاف هو الشرط الأول لتأسيس تقاليد الحوار، ولقيام المشروع الاجتماعي المبني على الوفاق العام بين أطراف متعددة مع ضمان حرية الرأي والتنظيم والمشاركة. وهو أساس النظام الديمقراطي الذي هو في حقيقته نظامٌ تعدديٌّ يسعى باستمرار إلى التوصل إلى وفاقات عامة أو الحفاظ عليها (. . .) إن الحق في الاختلاف بهذا المفهوم الذي ندافع عنه، يرجع وجوده إلى الكيفية التي تشكلت بها عقلية معينة. وبما أن العقليات هي وراثة لماضٍ مديد، هو الذي شكّلَها وكيّفَها، وبما أن العقليات ـ كما يثبت المؤرخون ـ هي بطيئة التغير، فقد رجعنا إلى تراثنا الثقافي ننقب فيه ونحلله. . .» (ص ١١).

بل أكثر من ذلك يتطلع الكاتب علي أومليل إلى بيان بذور الاختلاف ومقوماته في الثقافة العربية والإسلامية عامة والجانب العلمي فيها على وجه الخصوص. يقول الكاتب: «التاريخ عند البيروني مقوم أساس من مقومات الاختلاف. والتاريخ هنا لا ينبغي أن يفهم كصناعة، بل هو يعني به كيفية تصور كل أمة للزمان وموقعها منه. فيكون هذا التصور للزمان، والمختلف حسب كل مجموعة بشرية، مقوماً أساساً من مقومات الاختلاف لأنه يكيف نظامها الاجتماعي وإيقاعه، ويضفي عليه تفرده: ولكل واحدة من الأمم المتفرقة في الأقاليم تاريخ على حدة تعدها (كذا) من أزمنة ملوكهم أو أنبيائهم أو دولهم أو سبب من الأسباب التي قدمت ذكرها، ونستخرج بها ما تحتاج إليه في المعاملات ومعرفة الأوقات، وتفرد فيه دون غيره» (ص ٦٧ ـ ٦٨). ويمكن للقارئ الكريم العودة إلى تفاصيل رؤية علي أومليل لدراسته المعنونة، «مشروع علي أومليل «الحداثة الديمقراطية»: نحو «فكر عربي حداثي ديمقراطي،» في: محمد الشيخ، **المغاربة والحداثة: قراءة في ستة مشاريع فكرية مغربية**، المعرفة للجميع؛ ٣٤ (الرباط: منشورات رمسيس، ٢٠٠٧).

(٩) «التنازع الاختلافي يوافق الجماعة كل الموافقة، وينفعها أيّما منفعة. إذ يوجب أن تقوم علاقات التعامل فيها من جهة على مقتضيات العقل التي تحدد للمتنازعين أدوارهم، ومن جهة ثانية على مقتضيات الاجتهاد. .» انظر: عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ٣٥. «تنازع الاختلاف لا بد أن يكون بانياً للجماعة فيعني لا حفظ وجوده فحسب، بل أيضاً تقوية أسبابه» (ص ٣٥ ـ ٣٦). =

ـ **أولاً**: ضابط واجب الإثبات(١٠).

ـ **ثانياً**: ضابط الإثبات الأنسب.

ـ **ثالثاً**: ضابط الاعتراض الأنسب.

وأما الضوابط الصارفة لآفة الفرقة(١١) فتتجلّى في ضابط أحكام العبارة وضابط استقامة السلوك، وضابط حصول الصواب. ويتحصل من هذا أن الحق في الاختلاف الذي يتأسس على شروط أساسية كالنطقية، والإقناعية، والاعتقادية(١٢) من أجل بناء جسور العمل التعارفي المفضي إلى تحصيل الصواب والحق.

من المؤكد، أن قلة من الدارسين العرب المعاصرين الذين ينخرطون في السجال مع الغرب ومحاورته في مرجعياته الفلسفية والنظرية والأخلاقية مثلما هو الحال لدى المجدِّد والمبدع الدكتور طه عبد الرحمن. ونقول كما قال الباحث المغربي محمد الشيخ: «إن طه عبد الرحمن قد جادل أحدث المحدثين الذين قلما وجدت مفكراً عربياً يجادلهم، بل يعلم بوجودهم، شأن هانس جوناس، وكارل أوتو أبل، ويورغن هابرماس. . .». كل ذلك من أجل بناء ممارسة فلسفية عربية إسلامية مبدعة في مقولاتها ومفاهيمها واقتراحاتها. وها هو الرجل ينخرط بقوة وحماس كبيرين في مناطحة النظريات التخاطبية عند تارسكي وغريماس منتقداً لا مقلداً. يقول طه عبد الرحمن: «ويُحصِّل هذا النموذج ما فات نموذج الصدق من حيث كونه يجعل صدق القول موقوفاً على قصد القائل وقوف المشروط على شرطه الضروري على خلاف نموذج الصدق الذي يعزل مضمون القول عن قائله»(١٣). .

= يقول رضوان السيد في هذا السياق: «وتبقى الأمة المستخلفة، بأخلاق المعروف، وبالاستباق إلى الخير، وبثلاثية: العقل والعدل والأخلاق. .». انظر: رضوان السيد، «الأمة والانتماء والمشروع: الأبعاد التاريخية والعلاقات بالأديان والأمم،» **مجلة التسامح**، العدد ٢٩ (شتاء ٢٠١٠)، ص ٤١.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.

(١١) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(١٢) تتحد شروط التداول اللغوي أو الحوار الفكري: النطقية والاجتماعية والاقناعية والاعتقادية. انظر: عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص٣٧ ـ ٣٨.

(١٣) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ٤٦.

فضلاً عن ذلك، محاورته النقدية والإيجابية لكبار فلاسفة الغرب المعاصر في سياق النظرية التواصلية عند أبل وهابرماس[١٤] اللذين وإن أسهما في تخطي آفات العقلانية العلمية ـ التقنيّة الحديثة إلا أنهما لم يتخلّصا من التفكير في القطيعة بين الأخلاق والعقلنة. كما انخرط الكاتب في انتقاد أهل النظار من المتفلسفة العرب ومتكلميهم وأصولييهم بضرورة تجديد العلاقة بين المنطق والأصوليات، «فإذا كان المتقدمون برئاسة الغزالي قد جعلوا من المنطق مقدمة لعلم الأصول، فإننا نسلك في الصلة بين العلمين طريقاً معاكساً لمسلك هؤلاء، فلا نجعل المنطق جزءاً من علم الأصول كما فعل هؤلاء، وإنما نجعل علم الأصول جزءاً من علم المنطق»[١٥].

وأكثر من ذلك، فقد تصور طه عبد الرحمن الدين على خلاف أهل التقليد، فهو جملة من الأخلاق الحية التي تعبر عن الحقيقة الدينية والخُلُقيّة بمراتب متنوعة بتنوع الأفراد وتطلعاتهم إلى التقاط المعاني الروحانية والمعنوية[١٦]. وهكذا كان الإبداع الحي عند الرجل هو إعادة تجديد المفاهيم المنقولة ووصلها وصلاً مثمراً وخلّاقاً «تحمل جديداً ليس في أصلها»[١٧].

---

(١٤) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ١٢٦. «لا يسعنا، هنا أيضاً إلا أن نقر بأن نظرية التواصل مع «أبل» و«هابرماس» قد وفِّقت في اجتناب ما وقعت فيه عقلانية التنظيم من الاستيلاء على الأخلاق الدينية (. . .) غير أن نظرية التواصل فاتها تمام التنبه إلى ظاهرة التواصل من حيث حقيقتها وواقعها» (ص ١٢٧).

(١٥) طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١٦.

(١٦) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٢٢٦.

(١٧) عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص ١٤.

يربط ليو شتراوس أزمة عصرنا بنتيجة أزمة الفلسفة السياسية التي تتجلى، على وجه الإجمال، في الصراع بين العلم الحديث وما بين الفلسفة القديمة. في الوقت الذي نجد فيه طه عبد الرحمن ينظر إلى أزمة الحداثة في فصل العلم عن الأخلاق، والغيب عن العقل. . وهلم جرا.

«A ce moment eut lieu la querelle des Anciens et des Modernes, que l'on connait généralement simplement comme une querelle purement littéraire en France et en Angleterre, et dont le document le plus célébré est le livre de swift intitule the Battle of the books Notre tache consiste à réveiller cette querelle, aujourd'hui que la réponse moderne a eu tout le loisir de révéler ses vertus et de faire le plus de mal possible à la réponse ancienne pendant plus de trois siécles».

انظر: Leo Strauss, *Nihilisme et politique*, traduit de l'anglais par Olivier Sedeyn, bibliotheque rivages (Paris: Payot et Rivages, 2000), p. 79. =

ونخلص ممّا تقدم إلى أن من شروط الاختلاف الفكري التحرر من آفة التقليد والتبعية ومحاولة الإتيان بما ليس عند الغير من مقولات ومفاهيم وتصورات توافق مقتضيات التداول اللغوي والمعرفي وحتى العقدي. إذ بذلك تكون الأمة العربية والإسلامية على طريق الإبداع والتجديد.

من المعلوم أن الاختلاف الفكري أيضاً لا يستوي إلا إذا امتد إلى تقويم الآفات الخلقية ونقد المعضلات الاجتماعية والسياسية ومراجعة الأفكار المرتدة والمستلبة. من هنا كان إسهام الدكتور طه عبد الرحمن في نقد الفكر العولمي أو المسمى بالفكر الكوني مساهمة قوية في تخطِّي سلبياته وآثاره على الأمة: فكراً وواقعاً.

لقد ساد الاعتقاد لدى الكثيرين من أهل النظر والتفلسف أن المنقول الإغريقي هو تعبير عن الفلسفة الكونية والكيانية المطلقة. إذ لا خصوصية فيها تُذكر، وذلك مَردُّه إلى خلفية ثاوية وراء هذه الرؤية الفلسفية المنجلية في: «وحدة الطبيعة الإنسانية ووحدة العقل»[(١٨)]. والحال أن العقل ليس ذاتاً قائمة بذاتها كما تصور اليونانيون بقدر ما هو «فعالية مثله في ذلك مثل الإدراكات الإنسانية الأخرى، كالسمع والبصر وشأن الفعالية أن تتغير بتغير الأسباب والظروف»[(١٩)].

وبهذا الاعتبار، وضع الكاتب طه عبد الرحمن معايير لفحص وتقويم تلك العقلانية بمنحاهما الأرسطي والديكارتي ومنها: «معيار الفاعلية،

Robert B. Pippin dit: «The least controversial claim that one could make is that his modernity = critique is everywhere motivated by one great opposition, or gigantomachia, the quarrel between the ancients and moderne».

انظر: Robert B. Pippin, «The Modern World of Leo Strauss,» *Political Theory*, vol. 20, no. 3 (August 1992), p. 450, <http://www.jstor.org/pss/192187>.

(١٨) عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ٥٥.

يقول د. عبد الإله بلقزيز: «ليست العولمة ـ في مفهومنا سوى السيطرة الثقافية الغربية على سائر الثقافات، بواسطة استثمار مكتسبات العلوم والثقافة في ميدان الاتصال. وهي التسويغ التاريخي لتجربة مديدة من السيطرة بدأت منذ انطلاق عمليات الغزو الاستعماري منذ قرون»، انظر: عبد الإله بلقزيز، **العولمة والممانعة: دراسات في المسألة الثقافية**، تقديم محمد مصطفى القباج، المعرفة للجميع؛ ٤ (الرباط: منشورات رمسيس، ١٩٩٩)، ص ٦٣.

(١٩) عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ٥٥.

ومعيار التقويم، ومعيار التكامل»[٢٠]. وقد تمت هذه المراجعة التقويمية في مناسبات كثيرة وسياقات مختلفة، سواء في إطار الترجمة والفلسفة، أو في معرض النقد الأخلاقي، أو في نطاق بناء ترتيب رتب العقلانيات (المجرَّدة أو المُسدَّدة أو المؤّيدة).

لقد تمكنت هذه المعايير المشار إليها أعلاه من فسح المجال أمام فكرة التعدد في الفلسفات، ومشروعية الاختلاف في المفاهيم والتنوع في الأحكام والقيم، بل أسهمت في تكريس الحق العربي والإسلامي في الاختلاف الفكري ومن ثمة فإذا «بطل أن تكون الفلسفة كلية، وجب أن تكون جزئية لا تتعلق إلا بفئة الفلاسفة الذين نشأوا في حضن ثقافي خاص هو بالذات الحضن اليوناني. لذا يصح أن نقول بأن فلسفة الإغريق ليست فلسفة كونية كما شاع وذاع، وإنما هي على الحقيقة فلسفة قومية»[٢١].

ومن المعلوم، أن الفلسفة العربية قد استدرجت إلى أمر الكونية

---

(٢٠) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٦٢.

انظر أيضاً: محمد الشيخ، «وضع وشروط إمكان قيام فلسفة الدين في الفكر الفلسفي العربي المعاصر،» ورقة قدمت إلى: **رهانات الفلسفة العربية المعاصرة: أعمال**، تنسيق محمد المصباحي (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠١٠)، يسعى مقال الكاتب المغربي محمد الشيخ إلى أمرين اثنين هما: **الأمر الأول**: بيان دواعي ومبررات الاشتغال بالفعل بـ «فلسفة الدين» في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، والذي ظل في منأى عن التأسيس الحقيقي لذلك من جراء اعتبار الفطرة هي اللبنة الأساس لجميع المحاولات في هذا المعرض، والفطرة ذاتها، كما يقول محمد الشيخ مستشكل!. وأما **الأمر الثاني** فإن المقال أقرّ بأن هناك بذوراً تحتاج إلى الرعاية والعناية الفلسفية والفكرية في تراثنا العربي والإسلامي القديم، أو قل إن في فكرنا الفلسفي والفقهي والكلامي منطلقات لتأسيس «فلسفة الدين». يقول محمد الشيخ: «فهلا شفع لنا هذا التراث ـ على أقليته وندرته ـ بتأسيس تقليد «فلسفة الدين» في العالم العربي؟» (ص ١٩٧).

كما يفوتنا هنا أن نقدم بعض الخصائص التي تختص بها فلسفة الدين في منظور طه عبد الرحمن. إن فلسفة الدين هي «لا تتوسل بسلطة المؤسسة الكهنوتية، وإنما بسلطة العقل، ولا تتفكر في ذات الإله، وإنما في ذات الانسان في علاقته بالإله (. . .) فلسفة الدين لا تقصد الدفاع عن العقيدة ضد خصم معين، وإنما تجديد الفهم لمكوناتها ومقتضياتها في سياق المستجدات الفكرية. .». انظر: عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٢٢٤ ـ ٢٢٥.

(٢١) عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ٥٦.

يقول طه عبد الرحمن: «وليس في فلاسفة العرب مثل أبي الوليد بن رشد تسليماً بعلمية فلسفة الإغريق وبرهانيتها ولا تصديقاً بكونيتها الكيانية أي كليتها، التي هي عنده لا يضاهيها شيء، وبعد هذا كيف لا يعمد إلى تنقية الموروث الفلسفي «اليوناني» من كل الآثار التي نقلها إليه الفلاسفة الذين تقدموه كالفارابي وابن سينا» (ص ٥٧).

الفلسفية في منحاها اليوناني مما أوقعها في التقليد والقدامة حتى رأى أهلها أن نقل المنقول اليوناني: المنطقي، أو الأخلاقي، أو الفلسفي، أو العلمي إبداعاً وتجديداً. والواقع أنه لا حداثة مع التقليد، لذا كان لزاماً على الإنسان العربي والمسلم اليوم مواجهة الواقع الفكري المقلّد من أجل تحريره من التبعية والاستلاب. وذلك لا يتحصّل إلا بإنشاء مفهوم حركي يتأسس على «أبعاد الزمان التي قد تخرج إلى اللامتناهي بفضل القوة المعنوية والهمة الإنسانية وليس هذا المفهوم إلا ما نسميه باسم **القومية الحية أو القومية اليقظة**»[٢٢].

ومن المفيد القول إن الأصل في القيام في فكر طه عبد الرحمن هو الحركة نحو العمل بنوعيه: «**قيام جهادي** يدفع الضرر والآفات عن الأمة، ونوع ثاني هو **قيام اجتهادي** يتطلع أو يرنو إلى جلب المنافع العامة والخاصة للإنسان المسلم العربي وسائر البشرية»[٢٣].

من هنا، يكون الطريق الملكي نحو بناء أو إنشاء فضاء فلسفي عربي جديد لا يعتقد في الفلسفة الخالصة وأسطورتها ولا تميل كل الميل إلى العقلانية المجردة المفلسة. وهو الأمر الذي «لم يتفطن متفلسفة العرب على وجه العموم إلى وجود الإشارة في سياق العبارة داخل النص الفلسفي العربي المنقول، ولا إلى ضرورة التعامل مع الإشارة بغير طريق التعامل مع العبارة»[٢٤].

إن هذا التصور هو الذي أفضى إلى ترويج فلسفة عربية مقلدة غير مبدعة، بل فلسفة مغايرة لمقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي (اللغة والمعرفة والعقيدة) مما يستلزم الأمر، والحالة كهذه، إنشاء مفاهيم ومقولات فيها قدر من الحركية داخل المجال التداولي والعمل على وصلها بقيمته العملية»[٢٥].

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧.

(٢٣) يعتبر طه عبد الرحمن أن القوام هو «مجموعة القيم التي يأخذ بها القوم، وتنقسم هذه القيم المعنوية إلى قسمين اثنين: القيم الخاصة وهي التي يتفرد بها القوم ولا يشاركهم فيها غيرهم (. . .) والقيم العامة التي يشتركون فيها مع غيرهم». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٩. والقومة: «هي عمل الجهاد والاجتهاد الذي يقوم به القوم على بكرة أبيهم» (ص ٧٠).

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٥. «المفروض في المفاهيم المأصولة أن تكون ثمرة العمل الذي يميز =

وينجم عن هذا، سقوط الفرضية العامة التي مَفادها «الأخذ بالجانب العباري من القول الفلسفي المترجم ولا يعتبر جانب الإشارة منه، نحو فرضية إجرائية جديدة هي التحقق بالإشارة الغربية واستثمار الإشارة العربية والتي تدفع إلى الإنتاج الجديد والعطاء الصحيح»[٢٦].

إن الطريق نحو التحرر من تقليد الفكر الكوني المزعوم، بفعل وقاحة الاستعلاء ووقاحة الاجتثاث، هو تأسيس الفكر الفلسفي العربي على جملة من الأمور الأساسية ومنها: أن الفلسفة في جوهرها فلسفة تأثيلية بمعنى تأخذ «بالمدلول اللغوي للمفهوم الفلسفي العربي وبناء المدلول الاصطلاحي عليه وضعاً وتوظيفاً»[٢٧]. والعجيب أن الفلسفة العربية قد ذهبت في منحاها وإنتاجها على غير هذا المذهب. وحسبنا أن نشير إلى كيفية تعامل الفارابي مع لفظ (εστι) ـ استي بمعنى الرابطة الوجودية التي تسهم في إبراز المطلوب أو المحمول. بيد أن اللغة العربية لا تحتاج أو بالأحرى لا تتوفر على الرابطة الوجودية (copule) مثلما هو الحال لدى المنقول الإغريقي. لذا جاءت الفلسفة العربية عقيمة في مفاهيمها جامدة في فعاليتها التأثيلية[٢٨].

وبهذا، فإن السبيل لبناء فكر فلسفي عربي مبدع هو بناء المفاهيم والتصورات على قواعد اللغة والمعرفة والعقيدة. لأن حياة المفهوم لا تكون إلا في حركية مدلولاته الاصطلاحية التي يتم توظيفها وتصريفها. وتفادي المزالق التي أسهمت في عقم الفلسفة العربية الممثلة أيضاً في الفصل المغلوط ما بين الجانب التقريري والجانب التمثيلي. «فلو أن هذا

= المجال التداولي للمتفلسف العربي، وثمرة التفاعل مع قيمه التي تتجدد بتجدد هذا العمل» (ص ٧٤).

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٩١. «وشأن اللغة الفلسفية في هذا الأمر شأن غيرها، ففيها من مظاهر العبارة العقلية نصيب وفيها من مظاهر الإشارة نصيب. .» (ص ٨٩).

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٩٥. ينتقد طه عبد الرحمن أسطورة الفلسفة الخالصة: «أما أهل الفلسفة الخالصة من العرب فوضعهم وضع الذي لم يتفطن إلى هذه الأصول وقد لايعرف لغات الذين استثمروها وهو وضع الذي غابت عنه ما حقيقة وجود هذا الاستثمار في الممارسة الفلسفية عند أهلها المجتهدين. .» (ص ٩٤).

كما يمكن العودة إلى: Taha Abderrahmane, *Langage et philosophie: Essai sur le structure linguistiques de l'ontologie* (Rabat: Imprimerie de Fédala, 1979), chap. 3, «Transposition du verbe être en philosophie».

المتلقي انطلق منها في فهم الجانب التقريري للتعريف، لكان أقدر على هذا الفهم وعلى استثمار ما فهمه كما يقوي ملكته الفلسفية، بل لو أنه تعود أن يتأمل ابتداءً من هذه التمثيلات المألوفة، لصار أكثر تهيؤاً لوضع التعريفات التي تناسبها عنده»[٢٩].

وينتج عن ذلك، أن الفلسفة الخالصة تسعى إلى «عدم إيراد التمثيل حيث يجب وإيراد التمثيل الذي لا يجب» والتي لا تؤدي إلى إنتاج فلاسفة أحياء في عقولهم[٣٠]. كما إن من شروط الإبداع الفلسفي العربي هو إعادة الاعتبار إلى الجانب الاستنتاجي والتخييلي بعدما تم الفصل بينهما بدعوى أن الحقائق الفلسفية لا تقوم إلا على أساس الحقائق البيّنة بنفسها كأنها مقدمات برهانية يلزم عنها قياسات صحيحة. من هنا فصل هؤلاء المتفلسفة بين الجانب الاستنتاجي عن التخييل البلاغي[٣١]. وبهذا فإن حياة الدليل الفلسفي هي حياة التخييل الذي لا يجب إقصاؤه عن العملية الاستدلالية الاستنتاجية.

وهذا معناه أن الممارسة الفلسفية، في عمقها وجوهرها، هي ممارسة حجاجية ـ كما أشرنا في الفصلين المتقدمين ـ وذلك راجع إلى استثمار عمليات الإضمار والحذف والترك والاستتار في نصب الدليل. وهو الأمر الذي يدفع إلى الاعتراف بالبنية الالتباسية الضاربة في اللسان الطبيعي. «فالأصل في الالتباس الحجاجي هو أن الحجاج يجتمع فيه اعتباران اثنان لا يجتمعان البتة في البرهان، وهذان الاعتباران هما «اعتبار الواقع» و«اعتبار القيمة»»[٣٢].

---

(٢٩) عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ٩٩.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠. «حركة التقرير تأتيه من البقاء على استمداد عناصره من التمثيل وحركة التمثيل تأتيه من تغير نظرتنا إليه. .» (ص ١٠٠). «حياة التعريف الفلسفي لا تكون إلا بتحريك سكونه ولا تحقق هذا التحريك إلا بوصل جانبه التقريري بجانبه التمثيلي لكي يدوم على التزود منه» (ص ١٠١).

(٣١) المصدر نفسه، ص ١٠٤. «لقد زاد من تمسكهم بالعبارية البرهانية ما كانت عليه الترجمات التي وصلتهم وتصلهم من سوء التعبير وسوء الأسلوب، حتى حسبوا أن السبب فيها برهانية الأصول التي ترجمت عنها، وليس الأمر كذلك، إذ كانت الأقوال المبثوثة فيها لا تخلو من المجازات والاستعارات المقصودة وغير المقصودة لأصحابها (. . .) هكذا تتحول في أيديهم الأقوال الفلسفية من وضع إلى وضع، فما كان تخييلياً في أصله يصير استنتاجياً في نقله» (ص ١٠٤).

(٣٢) عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص ٢٣٠.

والفائدة من هذا، أن الخطاب الفلسفي هو خطاب الحجاجية لا البرهانية. هذه الأخيرة التي لا تفلح في تقليد الاستدلالات الصورية الرياضية. لأنها «لا هي ارتقت بها إلى درجة اليقين الرياضي، ولا هي هدتها سُبُلَ التوجيه العملي»[٣٣].

والحاصل من جميع ما تقدم، أن الحوار مع الاختلاف عند طه عبد الرحمن يرسم طريق تفادي الآفات الخلقية والاجتماعية والسياسية من قبيل العنف، والفرقة، والنزاع وما شابه ذلك. وذلك بواسطة تكريس حرية الرأي والنقد والاعتراض الأنسب.. كل ذلك من شأنه أن يدفع المرء إلى بناء مفاهيم فلسفية مبدعة تنبع من صلب المجال التداولي الإسلامي العربي وفق مقتضيات وصل الاصطلاح بالتأثيل[٣٤] على مستوى التعريف، ووصل الاستنتاج بالتخييل على مستوى الدليل، ووصل العبارة بالإشارة.

يقول طه عبد الرحمن في هذا المعرض: «لا حياة للفلسفة العربية ما لم نزاوج فيها بين الخصوصية الإشارية، والعمومية العبارية، ونجعل كل واحدة منهما خادمة للأخرى (...) بحيث قد يكون الشيء الواحد عبارياً من وجه وإشارياً من وجه»[٣٥]. وهذا لا يتم في مشروع طه عبد الرحمن كذلك، إلا بتقويم العقلانية المجردة ومنطلقاتها الموروثة عن المنقول الإغريقي.

---

(٣٣) عبد الرحمن، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص ٦٦. «والحق أن الفلسفة الواعية بأصولها الطبيعية والتداولية التي ندعو إليها لا تبغي بمسالك الحجاج بديلاً، لأنها وحدها الكفيلة في إطار مجال التداول ومقتضياته التفاعلية بأن تحصل الإقناع وتدفع إلى العمل» (ص ٦٦).

(٣٤) عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ١٠٦.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٧. يقول طه عبد الرحمن موضحاً عملية الإحياء في الفلسفة العربية: «لا حياة للفلسفة العربية ما لم يقع وصلها بالأدب العربي في مجموعه، قديمه وحديثه. فلا بد لها من المرور من الطور الإشاري لكي تستمد منه كيفيات الخروج إلى الطور العباري» (ص ١٠٧ ـ ١٠٨).

«لا حياة للفلسفة العربية ما لم تجتمع في أقوالها أبعاد الزمان العربي كلها، ماضيه وحاضره ومستقبله» (ص ١٠٨).

«لا حياة للفلسفة العربية ما لم تتغلغل في التداول اليومي، لأن ذلك هو الشاهد على انخراطها في حياة الناس والجالب لثقتهم بمنفعتها والضامن لتجددها واستمرارها» (ص ١٠٨).

ثانياً: في محدودية النظر العقلاني المجرد: الخروج من المزالق

لا يخفى على كل ناظر في كتابات طه عبد الرحمن أن الأصل في الإبداع والتجديد الفكري أو قل التحرر من دائرة التقليد والاتباع، هو تقويم مفهوم العقل ذاته والعقلانية ذاتها كما تصورها العرب والمسلمون قديماً وحديثاً. إذ إن فهم العقل (λογος) وفق المنحى الأفلاطوني (المعنى هو رابطة طبيعية ما بين الأسماء والأشياء المسماة) أو المنحى الأرسطي (الإنسان يعرف أولاً الموضوعات والأشياء ثم يفضي عليها مسميات = محاورة كراتيلوس) إنما يخلف نتائج هائلة على الفكر الفلسفي العربي الذي لا يكون إلا مُرَدِّداً لأقوال اليونان. والحال أن العقل بمعنى اللغة يختلف أيّما اختلاف، بل قل إن أصل اللغة عند المسلمين هي ذات أصل إلهي.

ومن المؤكد أن للفظ العقل معاني متنوعة: العقل بمعنى المعرفة والعلم، والعقل بمعنى الفهم والتعقّل، والعقل بمعنى الاعتقاد، والعقل بمعنى التفكير مع العمل(٣٦). بيد أن الكاتب محمد أركون لم يمارس النقد الأخلاقي لهذا العقل المجرد، بحيث بقي اعتقاده حول أن العقل جوهر قائم بذاته، وإن كانت التحولات الفكرية والثورات العلمية الحديثة قد هذّبت من العقل الأرسطي بالقول إن هوية العقل المعاصرة أضحت متغيرة ومتحولة. إذ إن الأهم هو اعتقاد هؤلاء أن العقلانية هي الخاصية المميّزة للإنسان(٣٧)، إذ بها يكون وجوده وعليها تنبني معارفه وتصوراته.

ويتولد من هذا، أن المتفلسفة العرب قد ورثوا هذا التصور الأرسطي في تحديد ماهية الإنسان بالنطقية والعقلية بدلاً من الأخلاقية. وهو الأمر الذي أدّى بدوره إلى الاعتقاد في وجود عقلانية واحدة، لا ثانية لها، «وليس الأمر كذلك إذ إنّ العقلانية على قسمين كبيرين: فهناك العقلانية المجردة من الأخلاقية وهذه يشترك فيها الإنسان مع البهيمة،

---

(٣٦) Mohammed Arkoun, *La Pensée arabe*, que sais-je?; 915, 5ème éd. (Paris: Presses Universitaires de France, 1996), p. 64. «Le même mot arabe 'aql rend trois conception différents intellect, raison théorique ou constituante, raison pratique ou constituée». p. 63.

(٣٧) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٦٢.

وهناك العقلانية المسدَّدة بالأخلاقية، وهي التي يختص بها من دون سواه»[٣٨]. ويستفاد من هذا أن العقل قد صار تشييئياً وتجزيئياً إذا ما بقي تفكيرنا في دائرة الشخص والاستقلال كأوصاف للذوات[٣٩].

والحال أن العقل، في حقيقة الأمر، فعل من الأفعال أو السلوكات «فالبصر ليس جوهراً مستقلاً بنفسه، وإنما هو فعل معلول للعين فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية..»[٤٠]. وهكذا فالذي يسمع يعقل ما يسمع والذي يبصر يعقل ما يبصر. هذا فضلاً، عن أن العقل هو «إدراك القلب للعلاقة بين معلومين»[٤١]. وهذا معناه أن العقل هو فعل قلبي صريح، ومن ثمة فهو فعل خلقي بالأساس يرتقي بإنسانية الإنسان إلى مراق نبيلة من التخلق[٤٢].

من هنا، كانت المسلّمات السائدة في الفكر الإسلامي العربي قديمه وحديثه، مسلمة الفرق بين العقل والشرع[٤٣]، ومسلمة الفرق بين العقل والقلب[٤٤]، ومسلمة الفرق بين العقل والحس[٤٥]، مسلمات أخلاقية غير

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣٩) طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل،** ط ٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ١٨.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٤١) «فيكون الواقع في تشييء العقل كمن يشيّء النظر أو السمع، أي يكون كمن يجعل النظر ذاتاً قائمة في العين والسمع ذاتاً قائمة في الأذن، وكما أننا لا نقبل أن يكون النظر أو السمع ذاتاً، فكذلك ينبغي أن لا نقبل أن يكون العقل ذاتاً، ونرى أنه لولا هذا التشييء لمفهوم «العقل» لانفتحت للفكر الإسلامي آفاقاً في الممارسة العقلية..». انظر: عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية،** ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٤٣) **مسلمة الفرق بين العقل والشرع:** «لقد جرى تسليم فقهاء المسلمين ومفكريهم على السواء، بالفرق بين العقل والشرع كما لو كان بديهة من البدائه أو ضرورة من الضرورات، وكثيراً ما كان يأتي منصوصاً عليه في أقوالهم، حتى اشتهرت بينهم صيغ تعبيرية خاصة نحو «يجوز عقلاً وشرعاً» أو «لا يجوز في العقل ولا في الشرع» أو «يوجبه العقل والشرع»...»، انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٩.

(٤٤) **مسلمة الفرق بين العقل والقلب:** «إذا استثنينا رجال التصوف فليس في علماء المسلمين من لم يغلب حديثه في العقل على حديثه في القلب، لكي ينتهي في آخر المطاف إلى تغييب معنى «القلب» بالمرة، ويكاد أن يكون هذا التغييب كلياً عند فلاسفة الإسلام...». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٤٥) **مسلمة الفرق بين العقل والحس:** «صارت هذه التفرقة أصلاً تقاس عليها تفرقات أخرى =

إسلامية. ذلك أنها لم تنطلق من النسيج الثقافي الإسلامي في تصور العقل والشرع أو الحس والعقل. . بقدر ما انساق ذاك الفكر وراء المنقول اليوناني في تقلباته وتحولاته الأرسطية والأفلاطونية على وجه العموم.

وغني عن البيان، أن العقل عند الدكتور طه عبد الرحمن هو فعل من الأفعال الإنسانية والخلقية. ومتى علمنا أن الأخلاق ليست على رتبة واحدة، بل قل على مراتب متفاوتة ومتفاضلة، فإن هذا العقل يتقلب تقلب الفعل الخلقي لهذا الإنسان أو ذاك. من ثمة يكون العقل متكوثراً متجدداً «على الدوام ويتقلب بغير انقطاع»[٤٦]. كما أن من صفات هذا العقل أنه فعل قصدي، إذ «لا يتكوثر إلا الفعل القاصد، والمراد بذلك أن المجلى الأول للفاعلية العقلية هو الفاعلية القصدية»[٤٧]. فضلاً عن ذلك، أن الفعل العقلي هو فعل نفعي يطلب تحصيل المنافع للذات والغير على حد سواء[٤٨].

وهكذا، فإن التكوثر العقلي عند طه عبد الرحمن حقيقة راسخة أيضاً في الخطاب العلمي والطبيعي الحجاجي[٤٩]. إذ من غير المجدي طلب العقلانية المجردة تحقيق القوانين المشتركة والأنساق البرهانية التامة، متى عرفنا أن كل نسق إنما يؤَسَّس على مسلمات وتعريفات مخالفة للنسق الآخر قد يكون أقوى منه[٥٠]. ولعل تاريخ العلم شاهدٌ على «بطلان ادعاء هذا الاعتقاد، ذلك أن علم المنطق صار يشتغل بصنوف متكاثرة من القواعد والمسلَّمات وبضروب متغايرة من الأنساق (. . .) فبالإضافة إلى أصناف منطق القضايا ومنطق المحمولات من مختلف الدرجات على تباين مسلماتها وقواعدها. . .»[٥١].

= نحو التفرقة بين الروح والجسم، أو بين النفس والبدن، أو التفرقة بين العالم العلوي والعالم السفلي، أو بين عالم الروح وعالم المادة. . ». انظر: المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٤٦) عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، ص ٢١.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٢. «إذا قيل إن العاقل يقصد المنافع التي تفيده، ولا تفيد غيره كما أنه يقصد المفاسد التي تضره كما تضر غيره، فإننا نقول: إن المقصد العقلي ينبغي أن يكون منفعة متعدية لا قاصرة، ولما كانت المنفعة القاصرة هي التي يقف نفعها عند قاصدها (. . .) فإن العاقل هو من يقصد في انتفاعه التكثر بغيره لا التوحد بنفسه» (ص ٢٢).

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٥٠) عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٤٤.

ومن الواضح كذلك، أن العقل المجرد ليس عقلاً خالصاً كما يدعي روّاده وأنصاره، فهو عقل محكوم بالمحسوس والحس. ألم ترَ كيف أن عمليات العقل تستند إلى التظهير والتحيز والتوسط مما يجعلها أقرب إلى الصبغة المادية من التجريدية[٥٢]. أكثر من ذلك فهذا العقل فيه من اللامعقول بحيث يخرجه عنوة عن ادعائه المطلق بالعقلانية الخالصة. ناهيك بتناقض العقلانيات فيما بينها سواء على مستوى العلم أو على مستوى البناء الفلسفي. ويلزم من ذلك «أن ما يعد عقلانياً في نسق معين، قد لا يكون كذلك في نسق آخر، وكلاهما مع ذلك مذهب في المنطق سليم ومشروع»[٥٣]. ومن ثمة فلا يصح القول إن العقلانية هي بناء أحادي لا تكوثر فيه، وبرهاني لا تعدد معه.

لننعطف الآن إلى تلك المعايير التي وضعها طه عبد الرحمن وهي: الفاعلية، والتقويم والتكامل، حتى تكون مصفاة لكل عقلانية لا يتبعها عمل، وتقويم لكل عقلانية لا تتطلع إلى النظر الملكوتي.

ومن هنا **فمعيار الفاعلية**، هو أن أفعال الإنسان تتنوع وفق وسائلها، وأمكنتها، وأزمنتها ووفق مقاصدها المتفاوتة[٥٤]معيار التقويم هو أن الإنسان محكوم بالمستقبل وما يجب أن يكون عليه أكثر من انشداده إلى الحاضر، وذلك لـ «كونه ما يفتأ يطلب الكمال في كل أفعاله، فلا يصل إلى مرتبة حتى يطلب مرتبة فوقها ولا يزال في هذا التدرج من كامل إلى أكمل منه..»[٥٥]. وأما **معيار التكامل** فهو المعيار الذي يعتبر أن الذات واحدة لها مظاهر وتجليات متنوعة، فيها قيم الجسم وقيم الروح، فيها قيم العقل وقيم الوجدان[٥٦].

فإذا كان التعريف الأرسطي للعقل من حيث هو جوهر قائم بذاته فهو لا يخضع ـ في تصور الدكتور طه عبد الرحمن ـ لمعيار الفاعلية

---

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٤٨.

(٥٤) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٦١ ـ ٦٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٦٢.

والتكامل، وإن كان يحقق بعضاً من عناصر التقويم. وبهذا فالعقل عقل متحول ومتقلب ومتكوثر في حقيقته المعرفية والوجودية[٥٧]. وهو الأمر الذي يجري على معياري التكامل[٥٨] والتقويم[٥٩].

كما انتقد الدكتور طه التعريف الديكارتي الذي يخالف معايير الفاعلية، والتكامل، والتقويم. بحيث أضحى المنهج العقلي العلمي عند أبي الفلسفة الحديثة متسماً بسمات ثلاث وهي: النسبية والاسترقاقية والفوضوية. وأما النسبية فتظهر في غياب المقصد الحقيقي لهذا المنهج[٦٠]، وأما الصفة الثانية (الاسترقاقية) فتتجلّى في مبدأين هما: مبدأ كل شيء ممكن ومبدأ أن كل ما كان ممكناً وجب صنعه بمعنى «التحلل من كل الموانع الأخلاقية المؤدّية إلى المكارم»[٦١]. وهو النقد ذاته الذي سبق أن تحدث عنه الكاتب طه عبد الرحمن في كتابه التأسيسي **العمل الديني وتجديد العقل** بقوله أن «ما انقلاب التقنيات (. . .) إلا لأنها أخذت تستقل بنفسها، وتسير وفق منطقها بغير بصيرة من الإنسان، هذا المنطق الذي يقوم أساساً على مبدأين اثنين كلاهما يضر بوضعية الإنسان في هذا الكون»[٦٢] وهما: المبدأ اللاعقلاني والمبدأ اللاأخلاقي الذي يتجلّى في الفوضوية من حيث هي تعبير عن غياب نزعة التكامل ومقصد النظام في النظريات العلمية التي «تقوم بينها علاقات تباين وتعاند لا علاقات تكامل وتساند، (مثل: العلاقة بين نظرية التكوين ونظرية التطور. .)»[٦٣].

---

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٦٣. فمن حيث معيار التكامل فالتعريف الأرسطي يقسم الإنسان «إلى أقسام مستقلة ومتباينة. ذلك أن تخصيص العقل بصفة الذات يجعله منفصلاً عن صفات أخرى» (ص ٦٣).

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٦٠) «إنشاء خطاب علمي عن العقل الإنساني بوصفه حقيقة واحدة مشتركة لا يمكن اعتباره مقصداً من المقاصد التي يتوخاها المنهج العقلي العلمي الحديث». انظر: المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٦٢) يذكر مبدأ «الاسترقاقية»، في: عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص ٤٥.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦. تظهر صفة الفوضوية في تكلف الموضوعية التي هي غير ممكنة، والجمود على الظاهر دون النظر في الحقائق الباطنة، واتخاذ الوسائط والامتناع عن «إدراك ما لا يتأتى بطريق هذه الوسائط كالمعاني الروحية». انظر: عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٦٨.

كل ذلك من شأنه، أن يرسخ دعائم العقلانية المجردة في الممارسة الفلسفية الإسلامية العربية القديمة منها والحديثة، مما استلزم، والحالة هاته، محاولة الدكتور طه عبد الرحمن دفع الآفات الخلقية المترتبة عن تلك العقلانية وآثارها، هذا معناه بناء العقلانية العملية.

لا أحد يعترض على أن نظرة المسلم إلى سائر الأشياء والموجودات تختلف عن نظرة غير المسلم. فالأصل عند الأول هو النظر الملكوتي، والأصل عند الثاني هو النظر الملكي. أو قل «إن للمسلم نظرين اثنين إلى الأشياء لا ينفك يزاوج بينهما: نظر أصلي يتدبر به الأشياء هو النظر الملكوتي الذي يوصله إلى الإيمان، ونظر فرعي يدبر به الأشياء وهو النظر الملكي الذي يوصله إلى العلم»[٦٤]. ويعني هذا أن القيم العملية والأخلاقية هي التي تسهم في اجتماع الأمة، بل وخروجها من ضيق العقلانية المجردة إلى رحابة العقلانية الأخلاقية[٦٥]. فالعمل عند هذه الأخيرة هو الذي يلقح ويخصب الممارسة الفكرية العقلية حتى تفسح أمامها آفاق جديدة من النظر والتأمل والاعتبار[٦٦].

---

(٦٤) طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥)، ص ١٩.

(٦٥) يميز طه عبد الرحمن ما بين الأمة والمجتمع. فالمجتمع «مجموعة أفراد يسلكون سبل الاشتراك في سد الحاجات وأداء الخدمات» وأما الأمة فهي «المجتمع منظوراً إليه من جهة القيم التي تؤهله لأن يبلغها إلى الأمم الأخرى، سعياً وراء الارتقاء بالإنسان». انظر: المصدر نفسه، ص ٢٠.

لقد خصصت مجلة **التسامح**، جل دراستها عن الأمة ودلالاتها التاريخية والفكرية والسياسية وعلاقاتها بمفاهيم الأخرى بالدولة والمواطنة والوطن.. وللمقارنة بين تصور طه عبد الرحمن للأمة والمجتمع وبين التصورات المطروحة في تينك المجلة. انظر الدراسات التالية: السيد، «الأمة والانتماء والمشروع: الأبعاد التاريخية والعلاقات بالأديان والأمم؛» محمد الحداد، «الأمة والدولة في الفكر الإسلامي مقاربة مفهومية،» **مجلة التسامح**، العدد ٢٩ (شتاء ٢٠١٠)، ومحمد الشيخ، «عن تصورات الأمة ونشوئها عند مفكري الأنوار: «مفكرو الأنوار ونشأة الأمم،» **مجلة التسامح**، العدد ٢٩ (شتاء ٢٠١٠).

(٦٦) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٦٩. إن الذي يربط بين الإرادة والعقل عند إيمانويل كانط هو مفهوم الحرية. فالحرية هي خاصية الإرادة ومن ثمة، يكون العقل العملي هو الحرية. انظر: Emmanuel Kant, *Critique de la raison pratique*, traduit par Ferdinand Alquié (Paris: Presses Universitaires de France, 1971), p. 60.

يقول كانط: «لكن الحرية هي أيضاً الوحيدة من بين جميع أفكار العقل التأملي التي نعرف قبلياً بإمكانيتها، ولكن من دون أن ندركها، لأنها شرط القانون الأخلاقي الذي لنا معرفة به. في حين أن =

لقد حدد الدكتور طه عبد الرحمن معايير هذه العقلانية المسدّدة المتمثّلة في معيار التنوع الذي يحمل صفتين أساسيتين هما: «الثبات والشمول»[٦٧]. وأما معيار الفاعلية فيحتوي على صفتين هما: «التغير والخصوص»[٦٨].

وعلى هذا، يكون تعريف العقل المسدد هو ذلك العقل الذي اهتدى إلى معرفة المقاصد النافعة[٦٩]. أو قل بأنه العقل الذي يقوم على ثلاثة أركان مهمة وهي: «ركن الموافقة للشرع التي تجنبه مساوئ التوجيه، وركن اجتلاب المنفعة الذي ينبني على القيم المعنوية (. . .)، وركن الاشتغال الذي يفيد في تجسيد العمل، وفي رفع قيمة العلم المقترن به. .»[٧٠].

ويستفاد من هذا، أن العقل المجرد أو المستقيل بلغة الشاطبي هو الذي ابتعد عن العمل الشرعي وأحكامه. وقد تكون الممارسة الفقهية في الكثير من الأحيان تصدر عن دخول العمل الشرعي دخولاً مغلوطاً في الفهم أو التصور أو الاجتهاد[٧١].

فلما كانت العقلانية المجردة تدعي مقاربتها لمسائل إلهية وصفات الذات مقاربة تميل إلى المعقولية والتعقيل، فإن هذا الأمر يبوء بالفشل الذريع، وذلك متى علمنا أن النظر في مسائل الألوهية عند العقلانية المسدّدة ترتبط بالعمل والإخلاص فيه. يقول طه عبد الرحمن في هذا

= فكرة الله والخلود ليست شروطاً للقانون الأخلاقي، بل هي شرط للموضوع الضروري لإرادة معينة بهذا القانون فقط، أي لمجرد الاستعمال العملي لعقلنا المحض. .». انظر: إيمانويل كنت، **نقد العقل العملي**، ترجمة غانم هنا، فلسفة (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨)، ص ٤٤.

وهو الأمر الذي أولها هايدغر تأويلاً انطولوجياً بقوله: «لكن نظراً لأن الحقيقة في ماهيتها حرية، فإنه يمكن أيضاً للإنسان التاريخي في ترك الكائن يكون أن لا يترك الكائن يكون ما هو وكيف هو، هكذا تم تقنيع الكائن وحجبه، وبذلك يصير المظهر مسيطراً، وفي هذه السيطرة تتبدى لاماهية الحقيقة، وحيث إن الحرية المتخارجة كماهية للحقيقة ليست خاصية للإنسان، بل الإنسان لا يوجد متخارجاً، وتبعاً لذلك ليس قادراً عل أن يكون تاريخياً، إلا كملك لهذه الحرية. . .». انظر: مارتن هايدجر، **كتابات أساسية**، ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق، المشروع القومي للترجمة؛ ٥٠٥، ٢ ج (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣)، ج ٢، ص ٦٨.

(٦٧) هايدجر، المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٧٠) عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص ٦٧.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٦٧.

السياق: «ومن هنا ندرك أن النظر في الألوهية لا ينال حظاً من الاستقامة إلا إذا ازدوج بالعمل بمقتضى أوامرها ونواهيها، وأن العقلانية المبنية على مثل هذا العمل تكون أغنى وأعمق وأصوب من العقلانية النظرية المنفصلة عن العمل»(٧٢).

ونخلص من هذا، إلى أن التخلّق، بمعنى ربط النظر بالعمل، أو القول بالفعل، هو ما به يكون الإنسان إنساناً(٧٣). كما أنه من غير المعقول أن يتخلق الإنسان في غياب غيره من الناس.. إذ إن المرء يتخلق مع خالقه، «فيكون تعاملاً، وإما يكون تخلقاً مع نفسه، فيكون هو الآخر تعاملاً. وهذا التعامل الأخير متفرع عن تعامله مع الآخرين»(٧٤). من ثمة، تكون الأخلاق هي القيم العملية الحية التي تدفع الإنسان لمنفعة الغير قبل منفعة الذات، فكلّما تطلعت الذات إلى منفعة الآخرين كلما ازدادت تخلقاً.

ومن المؤكّد، أن هذه العقلانية المسدّدة أيضاً لا تخلو من وقوعها في بعض الآفات الخطيرة والتي تنعكس سلباً على تخلّق الإنسان المسلم وتطلّعه إلى الجهد الارتقائي الكلي أو طموحه في تحقيق الكينونة المتصلة بالعوالم المعنوية والروحانية.

ومن بين تلكم الآفات آفة التظاهر وهي آفة تتجلى في التفاوت بين واقع الاشتغال والمقاصد النافعة، كأن يقع المرء في التكلّف وهو «إشراك الناس بالله في قصد التقرب بهذه الأعمال»(٧٥). وأما آفة التقليد ففيها مراتب وأصناف(٧٦) وهي: التقليد الاتفاقي والتقليد العادي والتقليد النظري. من هنا فإن كل ممارسة فقهية لم تجعل لنفسها ضوابط سليمة تمنعها من الوقوع في الآفات المذكورة أعلاه، فإنها تستدرج إلى التساهل في القيام بالأعمال التعبّدية بل إن هذه العقلانية المسدّدة في

---

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(٧٣) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ١٤.

(٧٤) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص ٢٢.

(٧٥) عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص ٨٠.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٨٣.

الممارسة الفقهية المشار إليها «تحرم من التوفيق الإلهي»[(٧٧)].

ويتحصل مما تقدم، أن العقلانية المسدّدة، وإن تمكنت من تجاوز العقلانية المجردة المستقلة عن العمل الشرعي والممارسة الفقهية، فإنها تحتاج هي أيضاً إلى الزيادات ـ كما يقول طه ـ في الاشتغال بالله. وهو الأمر الذي لا يقطف ثمرته إلا العقل المؤيَّد الذي يجمع بين «المقال والسلوك»[(٧٨)] وبين معرفة الموضوع الذي ينظر فيه ومعرفة الله[(٧٩)]. ذلك العقل المؤيَّد الذي يحصل الوسائل الناجعة مع المقاصد النافعة[(٨٠)]. ناهيك بأن هذا العقل يرتكز على الفعل المتخلق الدائم، مدى عمره، في هذه الحياة الدنيوية لأن المتخلق يعلم أن الله «يراه رؤية لا تنقطع»[(٨١)].

ثالثاً: النقد الأخلاقي لمنجزات الفكر الغربي الحديث: من تقويم الآفات إلى تفعيل المقصدية

يتجه تفكير الدكتور طه عبد الرحمن في نقده لأسس ومنطلقات الفكر الغربي الحديث وتجلياته: المعرفية، والنظرية، والسياسية، والأخلاقية من خلال النقد الأخلاقي أو الإيماني الذي يرسم مبادئ النظرية الأخلاقية الإسلامية المعاصرة. ومن هنا لو تأمل المتأمل موضوعات الرجل لأدرك أنها «تؤسس لحداثة ذات توجه معنوي بديلة عن الحداثة ذات التوجه المادي التي يعرفها المجتمع الغربي»[(٨٢)].

ومن الواضح، أن هذا النقد الأخلاقي أو الإيماني لا يعني فقط إرجاع تلكم العلاقة بين الديني والسياسي أو المعنوي والمادي، وإنما هو بيان أن في كل عقلانية نظرية قيم عملية مبثوثة فيها. يقول طه عبد الرحمن في هذا المعرض: «ولو زعموا أنهم ظفروا بما يشابهها عند

---

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(٧٨) انظر تفاصيل أصناف التقليد (التقليد الاتفاقي والتقليد العادي والتقليد النظري)، في: المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٧.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٨٠) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٧٢.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٨٢) عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص ١٦ ـ ١٧.

غيرنا، وإنما استخرجناها من معين تجربتنا الروحية الخاصة، وإلا فلا أقل من أننا تحققنا من صدقها من خلال هذه التجربة الحية. ولا يمتنع أن يتوصل إليها غيرنا متى كابد نفس التجربة»[٨٣].

ويستفاد من هذا، أن التجربة الإيمانية ـ العقدية ـ تدفع المسلم إلى الهرولة نحو إنشاء مقولاته ومفاهيمه وآليات تنسجم مع المجال التداولي الإسلامي العربي. وهذا لا يتحقق إلا بمواجهة مانع من موانع الإبداع أو تقويم اعوجاج الفكر الفلسفي العربي أو تصحيح الواقع السياسي والأخلاقي المتدهور. إذ بقدر ما تكون المواجهة[٨٤] يكون التجديد والإبداع.

ولعل قيمة المراجعة التقويمية التي رفع لواءها الكاتب طه عبد الرحمن ضد كبار فلاسفة الغرب المحدثين والمعاصرين لَتَدل على مدى طموحه في تجديد الممارسة الفلسفية والأخلاقية العربية التي لطالما وقعت وما زالت تحت نير التقليد والتبعية. ومن الأمور التي أثارها الدكتور طه أن الفروقات ما بين «Ethique وMorale»[٨٥] إنما تدل على هيمنة النظرة الأخلاقية لكانط المقررة للتساؤلات الآتية: «ماذا يجب أن أفعل؟» و«كيف أحيا؟». فالتساؤل **الأول** يتطلع إلى تقرير «أخلاق موجّهة إلى الجميع، والتساؤل **الثاني** يفضي إلى تقرير «أخلاق موجّهة إلى الفرد»[٨٦]. ثم ألم يندفع إيمانويل كانط إلى القول بأن «التقييد التأملي للعقل المحض واتساع نطاقه العلمي هو أول ما يجلبه إلى علاقة

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٨٤) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص ١١٧.

«لما كان الإبداع الفلسفي أنواعاً ثلاثة هي: «الابتكار» و«الاختراع» و«الإنشاء»، اقتضى كل واحد منها مواجهة نوع من أنواع الموانع، ثم لما كانت أشد موانع الإبداع الفلسفي هي التي تتولد منها «الأساطير»، كان كل إبداع فلسفي فيها يواجه مجموعة مخصوصة من الأساطير المتفرعة على الأسطورة الأصلية» (ص ١١٧).

«في مسألة الإبداع الفلسفي أنه مراتب ثلاث هي: «الابتكار» الذي هو الإبداع انطلاقاً من القول الفلسفي الأجنبي و«الاختراع» الذي هو الإبداع الفلسفي انطلاقاً من القول الطبيعي العربي و«الإنشاء» الذي هو الإبداع الفلسفي انطلاقاً من بلاغة القول العربي» (ص ١٣٣).

(٨٥) انظر: عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ١٦ ـ ١٨، للتوقف عند التصورات الفكرية والأخلاقية الغربية الحديثة المتضاربة حول مفهومي: «Morale» و«Ethique».

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٩.

المساواة فيها يمكن أن يستخدم العقل بعامة غائياً (. . .) إذا كان يجب أن يكون مؤمناً، غير عصي على العبور أو مضللاً، فإنه يجب أن يمر لا محالة، بالنسبة إلينا نحن البشر عبر العلم. .»[87].

ويترتّب عن هذا، أن أفق تفكير كانط واسبينوزا لم يتجاوز اعتبار أن الأخلاق واحدة أو أنها تتأسس على الرغبة. ذلك أن الأخلاق في فكر طه عبد الرحمن هي مراتب متفاوتة ومختلفة «باختلاف درجات الشعور بالاختيار»[88]، كما أنها ليست محصورة في الجهد الذي يقوم به الإنسان للحصول على غرض معين[89]. متى علمنا أن الرغبة تختلف وتتغير وفق أحوال الإنسان وتحوّلاته المشهودة، بل إن ميولات الفرد لا تعد ولا تحصى، «وهل الهوى إلا ميل النفس إلى الشهوة»[90]! فضلاً عن ذلك، سقوط الكثير من فلاسفة الأخلاق الأرسطيين والمحدثين في المماثلة المستحلية بين محبة الإنسان للإنسان ومحبة الإنسان للإله[91].

ونخلص من ذلك، إلى أن الإنسان المتخلق المسلم يقوم بالجهد في تحصيل الغاية والقصد وتحمل المشقة وإزالة العائق[92]، بل أكثر من ذلك فمن سمات وخصائص الفعل التخلقي الإسلامي هو تحصيل الجهد

---

(٨٧) كنت، **نقد العقل العملي**، ص ٢٤١.

(٨٨) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٢٠.

«il a encore été démontré plus haut que l'âme avait deux parties, l'une douée de raison, et l'autre irrationnelle», p. 236.

بل إن الأمر يفضي إلى تقسيم النفس الإنساني إلى قسمين اثنين هما: الجزء الأول العلمي (το επισημονιχον) والجزء الثاني الحسابي (το λογιστιχου). وهذا الأمر نابع من اعتبار أرسطو تصوره الآتي: «il y a dans l'âme trois principes, qui pour lui disposent en maitres d'action et de la vérité: ce sont la sensation, l'intellect et le désir (ορστις),» p. 237.

انظر: Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. de J. Barthélemy Saint-Hilaire; rev. par Alfredo Gomez-Muller; préf. et notes d'Alfredo Gomez-Muller, Le livre de poche; 4611. Classiques de la philosophie (Paris: Librairie générale française, 1992).

(٨٩) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٢٠.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٩٢) «أن الجهد ليس مرتبة واحدة وإنما مراتب متعددة (. . .) وهي: «بلوغ الغاية» و«تحصيل القصد» و«إزالة العائق» و«تحمل المشقة»». انظر: عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص ٢٢٢.

الارتقائي[٩٣] الذي يمنح له طاقة روحانية إبداعية متفردة وأصيلة.

لقد طرحت الحداثة الغربية جملة من الأمور المغلوطة التي تحتاج إلى فحص وتقويم من منظور النقد الإيماني أو الأخلاقي الإسلامي. وهذا لا يعني عملية إسقاط تصورات إسلامية عربية على مفاهيم غربية أو هي من نوع أسلمة المعرفة والعلوم. بل إن طه عبد الرحمن ينطلق من مسلّمات ومنطلقات تلكم الحداثة الغربية انطلاق رجل المنطق الذي ينظر في كيفية الاستشكالات وفي كيفية الاستدلالات على تلك القضايا والموضوعات ومنها: مدى تبعية الأخلاق للدين أو العكس.

من المعلوم أن التصور الكانطي يمثل نموذج تبعية الدين للأخلاق والتي مَفادها أن الإنسان لدى صاحب كتاب **نقد العقل العملي** غير محتاج إلى كائن أسمى وأعلى من الإنسان «لكي يعرف هذا الإنسان واجبه (. . .) فإن الأخلاق لا تحتاج مطلقاً إلى الدين، بل تكتفي بذاتها بفضل العقل الخالص العملي»[٩٤].

وبهذا الاعتبار، فإن كانط لم يضع مقولاته وتصوراته الأخلاقية إلا عن طريق المقايسة والمبادلة. إذ، كما يقول طه عبد الرحمن، فقد استبدل مفهوم الإيمان بمفهوم العقل، واستبدل مفهوم الإرادة الإلهية بمفهوم الإرادة الإنسانية[٩٥].

ومن البيّن أن من آثار هذه المقايسة والمبادلة تأسيس خطاب الإنسان على حساب خطاب الألوهية ممّا أدى إلى العلمنة أي الفصل ما بين المطلق والنسبي[٩٦].

كما انتقد طه عبد الرحمن ديفيد هيوم الذي ميّز بين القضايا الخبرية

---

(٩٣) «الجهد الارتقائي يعطي هذه الطاقة بلباس قيمي متين يحولها إلى طاقة روحية». انظر: عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٣٧.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٩٦) تختلف نظرية المعرفة عند ديكارت عن نظرية المعرفة عند كانط. هذه الأخيرة التي هي، الأساس، نظرية في المحدودية، حيث يتم إضفاء طابع النسبية على المطلق وهو الذي دشن ـ حسب كلام لوك فيري ـ الفضاء العلماني في الغرب. انظر: Luc Ferry, *Philosophie politique*, recherches politiques, 2 vols. (Paris: Presses universitaires de France, 1984), vol. 2, p. 117.

الوجودية، وبين القضايا الوجوبية باعتباره يروم الفصل بين الخبر في الدين والقيمة الأخلاقية[٩٧]. والواقع أن كل ممارسة علمية وعقلانية محكومة بقيم ومقاصد يحملها الإنسان من حيث هي تعبير عن رؤيا للعالم (weltanschauung). إذن لا داعي للادعاء بأن القيم مفصولة عن الأنشطة الإنسانية الحسية أو العقلية. وهكذا فالأوصاف «الكثيرة للواقعة الواحدة قد تكون متباينة فيما بينها لوجود تباين في المعايير التي استند إليها، على الرغم من ثبوت فائدة كل واحدة من هذه الأوصاف في نطاق نسق المعايير الخاص به»[٩٨]. ويترتب من هذا أن ديفيد هيوم هو أيضاً مثلما هو الحال لدى كانط لم يقم بإنشاء مفهومه للأخلاق أو بالأحرى الدين الطبيعي إلا بواسطة المقابسات من النصوص المقدسة وتأويلاتها اللاهوتية.

وبعد، فإن الرؤية الحداثية الغربية في وجهها الأخلاقي الكانطي والهيومي لم تؤسس نظريتهم المعيارية إلا عن طريق التوسّل بالمضامين الدينية والنصوص المقدسة، ما يجعل زعمهما ببناء القيم الأخلاقية على منظار عقلاني خالص دعوى باطلة وفاسدة. وبهذا فإن الأمر في الممارسة الفلسفية العربية لم يتوقف عند تقليد المنقول اليوناني في منحاه الأفلاطوني والأرسطي بأن الأخلاق كمالات، والحال أنها ضرورات، وإنما امتد الوضع إلى اقتفاء آثار الحداثة في مذهب الفصل بين العمل والنظر وبين القول والفعل وبين السياسة والدين. وهذا تقليد ما بعده تقليد!!

لقد عرف الفكر الغربي الحديث والمعاصر سيادة العقلانية الأداتية أو التقنية التي تتطلع إلى فرض سلطان السطوة[٩٩] وسلطان البأس[١٠٠] وسلطان

---

(٩٧) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص ٢٢. من بين المشكلات الفلسفية والمنطقية العويصة التي تطرحها علاقة الخبر بالقيمة هي: علاقة الواقعي بالمثالي، وعلاقة الواقعي بالنظرية، وعلاقة الملاحظة بالنظرية... (ص ٤٧ ـ ٤٨).

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٤٨. انتقد طه عبد الرحمن التصنيف الأفلاطوني السائد: «العفة» و«الشجاعة» و«العدل» و«الروية» باعتباره كلياً ومطلقاً. والحال أن الأخلاق لا تعد ولا تحصى.. انظر: عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٥٥.

(٩٩) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ١١٥ ـ ١١٦.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(اليقين)[١٠١]. هذه السيادات التي أسهمت بقوة في ترسيخ مبادئ أضحت الموجّه الحقيقي للنظر الفكري الغربي الحديث وهي: الانفصال عن الأخلاق الدينية أو لا أخلاق في العلم، والذي نتجت عنه «أزمة الصدق»[١٠٢]. وبهذا فقد أغلقت العقلانية «دونها باب تحصيل المعاني الاشتغالية التي لها من القوة ما تستطيع أن تضاهي به قوة التمكنات المادية التي انفتحت لها»[١٠٣]. بل إن العلم الحديث قد اقتنع أيّما اقتناع، هو اقتناع على باطل، بأن المبدأ أو الأصل الثاني هو لا غيب في العقل، وهو الذي يسفر عنه أزمة القصد القائم على تصورين هما: «السببية»[١٠٤] و«الآلية»[١٠٥].

---

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١١٨.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٩٣.

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ١٢٠. «لقد قررت عقلانية النظم ـ وهي عقلانية تمنح سيادة التنبؤ وتجلب سلطان السطوة ـ فصل حصيلتها ضد الإمكانات النظرية عن الأصل الاعتباري من الأخلاق الدينية في قولها بدعوى نسميها دعوى إلغاء القصدية» (ص ١١٩).

(١٠٤) يعتبر العقل (λογος) في المنقول اليوناني هو النظر في الأسباب وربط الكون والفساد بعللها الذاتية والموضوعية.. وقد انتقل هذا التصور إلى الثقافة الإسلامية العربية انتقالاً تقليدياً لا إبداع فيه، حتى أن أبا الوليد بن رشد ذهب إلى أنه إذا رفع العقل رفعت الأسباب. ثم يتحول هذا العقل بمعنى الحساب والنظام أو الربط والجمع بلغة هايدغر (Leigen). مما أسهم في الغلو في مبدأ العقل وتصوراته.

Heidegger dit: «l'énonce est un genre de (λογειν) -aborder quelque chose comme tel. cela consiste à le prendre comme tel. tenir quelque chose et le présenter comme tel, se dit en latin: reor, ratio, etde là ratio devient la tradition de (λογος)».

Le Λγος, la ratio, est le conducteur pour la détermination de l'etre de l'etant, c'est-à-dire pour la choséité de la chose».

انظر: Martin Heidegger, *Qu'est-ce qu'une chose?*, traduit de l'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux, classiques de la philosophie; 6 ([Paris]: Gallimard, 1971), pp. 75-76.

انظر كيف أن حجة الإسلام الغزالي قد أفسح المجال أمام العقل ليتأمل خارج حدوده، بل ليبدع في تصوراته ونظراته للكون والإنسان، والغريب أن الفكر الإسلامي العربي القديم واليوم قد صُنِّف، على وجه العموم، إلى فرقتين كبيرتين هما: أصحاب العقل والعقلانية (المعتزلة) وأصحاب التجويز والتجويزيون (الأشاعرة).

يقول طه عبد الرحمن في كتابه: «وقد رأى بعض الباحثين المعاصرين، على ادعائهم التسليم بالإرادة الإلهية، في هذه التفرقة إنكاراً للسببية وعاملاً من عوامل انتكاس العقل العربي، وما درى هؤلاء أن ما نسبوه للأشاعرة عامة وللغزالي خاصة من إنكار للسببية لا يبلغ مبلغ إنكار النظرية التجريبية الفلسفية مع «هيوم» لها، ولا إنكار النظرية الكمومية الفيزيائية مع «هايزنبرغ»، ولا إنكار النظرية الإمكانية المنطقية مع «كريبكه»..». انظر: عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ١: **الفلسفة والترجمة**، ص ٢١١.

(١٠٥) مبدأ الآلية: «ينص هذا المبدأ الثاني على أن كل ظاهرة لا تحددها إلا أوصاف =

كل ذلك من شأنه أن يخلف آفات خلقية هائلة تنعكس بالسلب على الفكر والواقع. بحيث نجد من ذلك آفة التضييق وآفة التجميد وآفة التنقيص. تلك الآفات التي لم تأخذ بدعوى تعدي الحدود أي أن القيم الأخلاقية والسلوكية تكون في حيز التقنية وفي دائرة العلم.

ولنعد ونقول، فإذا كانت بعض النظريات الفلسفية والفكرية الغربية الحديثة والمعاصرة في نماذج آبل وهابرماس وهانس يوناس وغيرهم في تهذيب سطوة العقلانية النظامية ولطفت من هوج العقلانية التنظيمية، فإنها لم تتجاوز «الأخلاقيات القديمة إلا خروجاً ظاهرياً تعلّق بمنهجية التدليل أكثر مما تعلّق بمضمونية التحليل»[١٠٦]. كما أنها رؤى ونظرات لم تتميز عن الأخلاقيات الحديثة في الطريقة والتفكير النقدي والمرجعي إلا اختلافاً طفيفاً وهيناً. فكانت أخلاقيات تنكرية لا إنكارية[١٠٧].

من البيّن أن حضارة اللوغوس في وجهه اليوناني القديم، ووجهه الغربي الحديث لم يكرس إلا عمليات الانفصال عن الدين والأخلاق أو الخيال والأساطير. مما انعكس على تصورهما للإنسان وتحديد خصائصه ورسومه بالقول إن الإنسان حيوان عاقل. والحقيقة في نظر طه عبد الرحمن أن الأخلاق هي ما يتحدد به الإنسان[١٠٨].

ولعل سعي الدكتور أبو يعرب المرزوقي في استحضار تلك الحقيقة العلمية والإنسانية ـ مع الاختلاف المنهجي والفكري مع طه عبد الرحمن ـ جلي في قوله إن «النموذج يُحكَم له أو عليه بجدواه المنهجية، ونتائجه العلمية المتمثلة خاصة في التحديد الواضح لما جرى في موضوعه من أحداث، جعلته يكون ما كان بدءاً بالمنزلة الواقعية للكلي، وختماً بالمنزلة الإسمية التي حدّدها فيلسوفنا تحديداً يستهدف إصلاح النظري من أجل

= وخواص خارجية. .». انظر: عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٩٤.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ١٣٠. انظر تعليقات الدكتور طه عبد الرحمن على أفكار كل من هانس يوناس وآبل وهابرماس وجاك إيلول ودومنيك.. (ص ١٢٤ ـ ١٢٧).

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٣٠.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٨٠ ـ ٨١.

الإصلاح الروحي (ابن تيمية) وإصلاح العقل العملي من أجل الإصلاح السياسي (ابن خلدون)»[١٠٩].

وهذا ما عبّر عنه الدكتور طه بأن النظر الملكي والنظر الملكوتي يتأسسان على صفتين هما: التسديد والتكميل. إذ إن النظر الملكي «مهما اتسع طوراً لا يتعداه، وهو طور الظواهر (. . .) ها هنا لا بد للنظر الملكي من أن يستعين بالنظر الملكوتي لكي يزوده بهذه المعايير العليا، مُكَمِّلاً نقصه»[١١٠].

فلما كان الفكر الغربي الحديث يبادر في تكريس مبادئ العقلانية المجردة التي من أوصافها ـ كما قلنا آنفاً ـ فصل العلم عن العوالم المعنوية والروحية (الإيمانية)، ودعوته إلى تشييء العقل بالشخص والاستقلال وغيرهما. كل ذلك أدّى إلى انسداد هذا العقل، وإن توهم أنه يجاري الإبداع الأصيل في إنسانيته وأخلاقيته. والأدهى أن يقلّد أهل التقليد من العرب اليوم هذا الفكر باعتبار ذلك تنويراً، أو تقدُّماً، أو مدنية، أو ما شابه ذلك من الأوصاف والمسميات.

من هنا، سارع الدكتور طه عبد الرحمن في سياق عملية تقويمية وتدليلية كبيرة في وضع قواعد تمنع فكرنا الإسلامي المعاصر من السقوط في الآفات الخلقية والفكرية: التجميد والتضييق. . كقاعدة النظم التعرفية التي هي: «متى طرقت باب الغيب، فاعلم أنه ما كل شيء يعقل»[١١١]، وأما قاعدة النظم الخلقية فهي: «يجب ألا ينفك علمك عن العلم بسيد الكون»[١١٢].

---

(١٠٩) أبو يعرب المرزوقي، **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون**، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٢٥، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٨.

يقول أبو يعرب المرزوقي في سياق بلورة تصور لمنزلة الكلي في الفلسفة العربية: «لذلك وصفنا عمل ابن تيمية بأنه ثورة عملية روحية استندت إلى إعادة تحديد منزلة الكلي النظري الذي ينسب إليه ابن تيمية ما انتهى إليه سلطان الكهنوت الروحي من تواطؤ موجب مع سلطان العسكروت الزماني وإطلاق ليده وجشعه في حياة البشر، بالاستناد إلى نفي الأمر الشرعي والاقتصار على الأمر الكوني أو الجبرية الخالصة» (ص ١٥).

(١١٠) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص ٢٤.

(١١١) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

وأما التنظيم التعرفي فيتجلى في الصيغة الخلقية الآتية: «متى أقبلت على العمل، فاعلم أنه ما كل شيء يفعل»[١١٣].. وبقية القواعد الخلقية التوجيهية التي سترشد الفكر الإسلامي العربي اليوم نحو العطاء الدائم والأخذ النافع.

ومن المؤكّد أيضاً، أن من موانع درء آفات التضييق والتجميد والتنقيص في الفكر الغربي الحديث هو إنشاء مبادئ مركزية في الفكر الأخلاقي الإسلامي. ولعل من المبادئ التي تدفع عن فكرنا آفة التضييق هي كما يلي: مبدأ الإيجاب، أي أن كل فعل أخلاقي أو تخلقي واجب القيام به، بل مزاولته وفق طاقة الإنسان وقدرته بحيث يتلافى الضرر لنفسه ولغيره[١١٤].

وأما مبدأ التكثير فهو من صفات التخلّق المؤيِّد أو العقلانية المؤيِّدة ـ كما سنتحدث عنها بالتفصيل في الفصول القادمة ـ الغني بغنى الأخلاق الكثيرة[١١٥]، وأما مبدأ الترتيب فيتجلى في تفاوت الفعل التخلّقي الواحد[١١٦].

وأخيراً وليس آخراً، مبدأ الاتساع حيث يبلغ شمولية الأخلاق الإسلامية إلى حد لا نهاية له، بفعل علاقات المسلم الأخلاقية مع سائر الكائنات الحية والموجودات، ناهيك بالإنسان مع نظيره الإنسان[١١٧].

كما إن مناهضة آفة التجميد تقتضي لدى طه عبد الرحمن ترسيخ مبادئ الاشتغال المباشر[١١٨]، ومبدأ التخلق بالصفات الحسنى[١١٩]، وأخيراً مبدأ الاقتداء الحي[١٢٠]. بالموازاة مع آفة التنقيص التي تقتضي كذلك النظرة الإنسانية من حيث إن «الإنسان ما خُلِق إلا لِيَتَخَلّق»[١٢١]،

---

(١١٣) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٨١.
(١١٤) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(١١٥) المصدر نفسه، ص٨٢.
(١١٦) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(١١٧) المصدر نفسه، ص٨٢ ـ ٨٣.
(١١٨) المصدر نفسه، ص ٨٤ ـ ٨٥.
(١١٩) المصدر نفسه، ص ٨٥.
(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٨٥.
(١٢١) المصدر نفسه، ص ٨٧.

والشعور بالسعادة[١٢٢]، ثم مبدأ الذوق الجمالي الذي يتجلّى في تأمّل الإنسان «الجماليات في نفسه وفي الآفاق من حوله»[١٢٣].

يتحصّل من جميع ما تقدم، أن من آفات الفكر العلمي الغربي الحديث هو خروجه عن مقاصد العقل الأخلاقي وقواعده، فكان ذلك إعلاناً بوقوع أزمة في القصد وأزمة في الصدق من حيث إنهما يؤديان، حتماً، إلى تكريس تصورات من قبيل لا أخلاق في العلم أو لا غيب في العقل.. هو الأمر الذي انعكس أثره على العقل ذاته، إذ أضحى هذا الأخير في دائرة التجميد والتضييق والتنقيص.

من هنا، كان من الضروري مراجعة هذه الأفكار والتصوّرات المعرفية، والعلمية الحديثة التي ابتلي بها الغرب المعاصر وصدرها إلى الأمة العربية والإسلامية المعاصرة. فاقتضت وضع مبادئ تعمل على نشل الأمة من براثن التدهور والتراجع، نحو تأسيس نظرات أخلاقية مبدعة تنبني على الاتساع في العقل والتكوثر في الأفعال الأخلاقية والنظرة الإنسانية الملكوتية للإنسان. كل ذلك يدفع المرء المسلم العربي إلى فتح آفاق جديدة من التفكير والإبداع.

رابعاً: مبادئ الفعل التخلّقي الإسلامي: نحو التأسيس الإيماني

يسعى الدكتور طه عبد الرحمن سعياً جاداً وقوياً إلى بناء نظريةٍ أخلاقيةٍ، إسلاميةٍ، معاصرة، يضاهي بها الغرب الحديث سواء من حيث منطلقها أو من حيث مقاصدها وفوائدها. ولعل من اللطائف الجليلة في هذه النظرية هو العمل التعارفي الذي يكون بين الأمم والحضارات. بل قل إن ممارسة المسلم للكونية تختلف اختلافاً شديداً عن ممارسة غيره. وذلك لأنه يعمل على تقوية تجربته الإيمانية والروحانية حتى تنهض إلى الفعل الخلقي «كما لو أن أمراً يخصه»[١٢٤].

---

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(١٢٤) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص ٣٠.

في حين أن الغير (الغربي) يمارس الكونية من منطلق أنها نهاية العلم واكتماله وإطلاقيته، إضافة إلى أنها لم تأته إلا دفعة واحدة. والحال أن الفكر الكوني بين هلالين هو فكر متدرج في مُبتَدَئِه، وأن كل الحضارات والأمم أسهمت في بنائه كلاً أو جزءاً، قليلاً أو كثيراً[(١٢٥)].

ويستفاد من هذا، أن النقد الأخلاقي للفكر الغربي في دعاويه الكونية والأحادية والاكتمالية.. ضرورة كضرورة مسؤولية المسلم عن الزمن الأخلاقي للعولمة، وإن كان لم يشارك في صناعة زمنها التاريخي.

يعتبر الدكتور طه عبد الرحمن أن النقد الإيماني ـ رأينا مستوى من مستويات هذا النقد آنفاً ـ يتحدد في فكرة مَفادها أن كلَّ إنسان «إما أن يجلب له منفعة فيكون خيراً، أو يجلب له مضرة، فيكون شراً»[(١٢٦)]. وبهذا الاعتبار فإن القيم الأخلاقية هي قيم ضرورة لا كمالات كما يعتقد أهل اليونان وبعض فئة المقلدة من المتقدمين والمتأخرين، لذا فـ «لا قيام لمجتمع بغير أخلاق»[(١٢٧)]. واللازم من هذا أن المجتمع الكوني يحتاج، أو قل ما أحوجه إلى العمل التعارفي من غيره حتى يحصّل من القيم الأخلاقية ما يوحّده ويجمعه على المشترك الإنساني.

وهكذا، يكون النقد الإيماني هو المدخل الرئيس لتقويم الواقع الكوني وفضح سلبياته ونقائصه الهائلة والمتراكمة. فالواقع الكوني «يخطئ في تقريره للعمل التعارفي، حيث إنه يحسب أن حاجة الأمم من الأخلاق واحدة، حتى كأنها أمة واحدة وأيضاً كيف أنه يخطئ في تقريره للأخلاق حيث إنه ينزل القيم الخلقية رتبة دنيا من سلم القيم»[(١٢٨)]. فانظر كيف أن فكر العولمة يخطئ الطريق والمسلك في تبنّيه مبدإ

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١. «يتعين على النقد الأخلاقي أن ينبه على أن الواقع الكوني يتبع مسالك لا تمحو ـ كما يزعم ـ كثرة مانعة من تمام التوصل أو التفاعل بين الأشخاص والأمم (...) وإنما لما يحققه من ارتقاء بالإنسان ولا ارتقاء بغير زيادة في القيم الخلقية ولا زيادة في هذه القيم بغير العمل التعارفي» (ص ١٤).

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٨١.

التعقيل الأدنى وتكريس آفات خلقية على عدة صعد: الاجتماعية، والسياسية، والعلمية ـ التقنية.

ولتوضيح ذلك، نقول إن السيطرة الاقتصادية في مجال التنمية تفضي إلى الإخلال بمبدإ التزكية، الذي مقتضاه هو «الجمع بين تنمية الموارد وتنمية الأخلاق»(١٢٩)، والسيطرة التقنية في العلم تؤدي إلى الإخلال أيضاً بمبدأ العمل والذي مقتضاه هو «الجمع بين مقتضى الحكم ومقتضى الحكمة»(١٣٠). **في الوقت الذي تتطلع فيه الثورة المعلوماتية ـ الاتصالية** إلى الإخلال بمبدإ التواصل الذي مَفاده «الجمع بين مقتضى المعلومات ومقتضى تجاور بالذوات»(١٣١).

ويترتّب من هذا، أن كل المبادئ الصحيحة للفكر الأخلاقي الإسلامي المعاصر هو تحقيق التزكية والعمل والتواصل. إذ بها يكون في مكنة المرء المسلم أن يتلافى الآفات الخلقية التي وسمت الفكر العولمي الكوني الحديث. بعبارة أدق نقول إن تخطّي هذه الإعضالات يتمثّل في طلب مبدإ الفضل الذي هو المزاوجة بين تزكية الحال وتزكية المال التي من فوائدها ومقاصدها «الارتقاء بالإنسان وإيجاد بيئة عالمية سليمة»(١٣٢).

وبهذا، تضحي القيمة الخلقية في جوف التنمية الاقتصادية والتنموية. وأما مبدأ الاعتبار هو النظر في المآل وهو فكر مقاصد بامتياز، فالمسلم لا يهرول وراء الربح والمنفعة المادية المحضة بقدر ما يقلب نظره في جلب الفوائد والمنافع العامة قبل المنافع الخاصة، وإن كانت هذه الخيرة تدور مدار المصلحة العامة المشروعة. كما من شأن مبدإ التعرف هو الإقرار بأن «لا تعارف بغير معروف»(١٣٣)، ثم «لا تعارف بغير اعتراف»(١٣٤).

---

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٨٤.

(١٣٢) عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص ٩١.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٥.

(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٦. «أن العلاقة التي سوف تقوم بين الملقي والمتلقي علاقة أخلاقية صريحة، وحينئذ ينفتح لهما طريق المعاملة بالحسنى وتنشأ بينهما روابط الاحترام والانفتاح والتسامح والتعاون والتقارب والتواد» (ص ٩٦).

لا ريب في أن من الحقائق التي ينطلق منها الفكر العالمي (العولمة) هو أنه فكر أحادي ينشر ثقافة واحدة ويسعى إلى تصريف معلومة واحدة أو يرنو إلى تكريس قيم واحدة. ومن المفيد القول إن الأصل ـ كما أشرنا ـ هو الاختلاف في المفاهيم والأحكام والقيم(١٣٥). ومن البيِّن أن الاختلاف ما بين الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وبين الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان يعبّر عن تلك الاختلافات في الأحكام والقيم، فالمعرفة في الإعلان العالمي ترتبط بالتجريد الملكي في حين أن المعرفة في الإعلان الإسلامي تطمح إلى التعلق بـ «التسديد الملكوتي»(١٣٦).

كما إن مفهوم التسامح عند طه عبد الرحمن يفضي إلى نوع من التساهل والتغاضي، وغالباً ما يتسامح الضعيف لأن لا حول له ولا قوة أمام جبروت القوي وهيمنته واستبداده. يقول طه عبد الرحمن: «فإذا كان مبدأ التسامح يورث الوقاحة للجانب المتسامح، فإن مبدأ الاعتراف يورثها للجانب المعترف به، ووقاحة المعترف به أسوأ من وقاحة المتسامح الذي يتوقح وله فضل التساهل مع غيره، بينما المعترف به يتوقح وليس له الفضل، أما مبدأ التصويب فيجمع بين شبه المبدأين السابقين»(١٣٧).

ولدفع شبه تلكم المبادئ لا بد من الإقرار بفعالية مبدإ الحياء وأصالته الأخلاقية والروحية. فهو المبدأ الذي يدفع عن الأمة المؤمنة الحيية كافة الآفات والمعضلات الخلقية التي لها آثار وخيمة على الفكر، والواقع، والإنسان على وجه الإجمال، نحو الارتباط بأسباب العقل الملكوتي المفعم بالعطاء والاعتبار. فلما اتجه الإنسان الغربي الحديث إلى التوسل بالإنسان والانفصال عن الدين والتوسل بالعقل الملكي المحدود بحدود اشتغاله بالظواهر والقوانين.. فإن الآفات الاجتماعية

---

(١٣٥) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص ١٣٥.

(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١٤٣. «فإذا لم تفلح المبادئ الموضوعية لتخليق الاختلاف الفكري بين الأمم أي «مبدأ التسامح» و«مبدأ الاعتراف» و«مبدأ التصويب» في دفع وقاحة الاستعلاء ووقاحة الإحاطة بانقلاب مقصودها عليها وما ذاك إلا لأنها ظلت في رتبة المبادئ التعاونية ولم ترق إلى رتبة المبادئ التعارفية التي يحقق بها الكمال الخُلُقي للإنسان» (ص ١٥٣).

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

والخلقية عامة تفاقمت وتراكمت بحيث لم ينفع معها، والوضع كذلك، الإصلاح أو التعديل، أو التهذيب، أو الاستدراك.. ذلك لأن الأمر أكثر من ذلك، فإن هذه الانفصالات المستمرة أو اللاءات: لا أخلاق في العلم، لا غيب في العقل، لا دين في السياسة... تحتاج إلى عملية جراحية محرجة وهي عملية، وصل ما فصل، وربط ما قطع.. فانظر كيف أن الأسرة الغربية الحديثة كرست مظاهر من الإمعية(١٣٨)، والتفريق بين الأب والإبن(١٣٩)، بل صارت الأسرة المابعد حداثية تتطلع إلى السعادة عن طريق اللعب(١٤٠)!

ويتحصل من هذا، أن الحل الناجع، في رأي طه عبد الرحمن، هو تخلّي التصور الغربي الحديث عن التفصيل المطلق وسلك طريق «التفصيل الموجّه الذي ترفعه الحداثة الإسلامية. كما إن من مظاهر الإخلال في الفكر الكوني أو العولمة أيضاً اعتبار أن القيم التي يروج لها هي أفضل القيم وأرفعها. وهذا يجافي حق الأمم الأخرى في بناء قيمها وأفكارها على طريقها الخاص. وهذا ما يسميه طه عبد الرحمن بالإنكارية. هذه الأخيرة التي ترتكز على: ركن ديني وركن سياسي وركن عسكري»(١٤١).

فإذا كان من سلبيات النزعة الإنكارية زراعة تدمير قيم الآخر، ونشر ثقافة الإرهاب والموت، وترسيخ القوة والرهبة، فإن من تجليات الجهاد الإسلامي هو «ازدواج الشعور بالذات بالشعور بالآخر، ومن يبذل روحه من أجل روح غيره، لا بد من أن يبلغ شعوره بالآخر مقدار شعوره بذاته، حتى كأنه هو، وواضح أنه ليس بعد تداخل الهوية تداخل»(١٤٢).

---

(١٣٨) عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص ١١٤.
الإمعية: «آفة تدخل على الأسرة متى تخلى أحد أفرادها عن واجبه الأخلاقي أو قل متى ذهبت عنه مروءته» (ص ١١٤).

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ١١٧ ـ ١٢٠.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٢٩ ـ ١٣٠. «يتضح أن النزعة التبعية التي استحوذت على أفراد الأسرة المابعد حداثية هي أثر من آثار معنى «الحياة الطيبة المتصلة» في أسرة الحداثة، ولا انفكاك لها عن هذه النزعة التبعية إلا باستحضار هذا المعنى الخلقي المثالي ولا استحضار له بغير إدراكه في شاهده الأمثل ألا وهو الخلود!» (ص ١٣٨).

(١٤١) عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ص ١٦٧.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ١٧٥ ـ ١٧٦.

والفائدة من هذا، صفة أخرى وهي أن الأخرية في حد هوية الأمة المؤمنة المجاهدة بمعنى «أن ذاتية الأمة المجاهدة لا تكتمل إلا بفضل أخريتها»[١٤٣]. وفضلاً عن ذلك، أنه كلما تتسع دائرة «الآخرين المبذول من أجلهم»[١٤٤]، يتحصّل للأمة الكمال والاكتمال. أوَلم يبدع طه عبد الرحمن عند تقليب نظره في مفهوم الفتوة من حيث إنها أرفع الرتب وأجلها، وذلك لما حصلته في تخلقها الدائم، فصارت الفتوة تتجلى في: «أزكى هوية وأرسخ هوية وأوسع هوية»[١٤٥]. وبالتالي، صارت الهوية الجهادية لا تصنع إلا من قبل الفتوة[١٤٦]. وهو إبداع وتجديد لا يختلف عن قوله أن المواطنة الغربية الحديثة بجميع مشاربها الليبرالية والجماعاتية وغيرهما قد فضلت العمل بالمواطنة المنفصلة، في حين أن المواطنة في المنظار الأخلاقي الإسلامي هي مواطنة متصلة، لا اجتثاث فيها، بل هي مواطنة ترتقي بالإنسان إلى مرتبة المؤاخاة التي «ترتقي من رتبة الأوامر والنواهي التي تقهر الإرادة إلى رتبة المعاني الجماعية التي تملأ الوجدان»[١٤٧].

من المعلوم أن الفكر الأحادي لم يتوانَ عن الانشداد إلى النظر الملكي الذي لا يقع نظره أو عقله إلا على الظواهر والقوانين في عالم الأشياء والماديات، هو الأمر الذي زج به إلى الاعتقاد الراسخ في أفضلية قيمه وتصوراته وعلومه مما نتج عنه وقاحة الإحاطة والاستعلاء، ووقاحة الاجتثاث لقيم الآخر من الأمم والحضارات، بل أكثر من ذلك اعتقد هذا الفكر الوحدوي (الأحادي) أنه رسخ حقوق الإنسان والمواطنة بما لم تأت به الثقافات البشرية عبر التاريخ. كل ذلك من شأنه أن يخلف آفات خلقية تتجاوز المعاني الأخلاقية والمعنوية التي تقوم على أساس مبدإ التفصيل الموجه، والتوسيع المعنوي، ومبدإ التراحم الذي

---

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(١٤٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦ ـ ١٧٧.
(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٧٨.
(١٤٦) المصدر نفسه، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.
(١٤٧) عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص ٢٢٨. «المواطنة الموصولة والمفتوحة أو قل المؤاخاة ـ لا تتحقق إلا مع التطبيق الإسلامي للركن التوسع. إذ تحتاج إلى توسيع معنوي» (ص ٢٣٤).

يؤدي إلى أفضل الأفعال وأجلها ازدواج الشعور بالذات والشعور بالغير، والتعلق بالقدوة والاتصاف بصفات الله الحسنى.. ومن قبل ومن بعد، الاستغراق في اسم الرحمان وتأمل وتدبر «المقاصد وقيمه في مخلوقاته»[١٤٨]. فانظر كيف تؤسس النظرية الأخلاقية الإسمية المعاصرة في فكر طه عبد الرحمن لمسار الحداثة الإسلامية.

---

(١٤٨) انظر: عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، الفصل الثاني، «تدمير القيم الإسلامية»، ص ٨١ ـ ٨٦. مبدأ الرحمة يتأسس على: القدوة: «.. نقيض وجود نموذج تشهد أفعاله بوجود صدقه كلما كان النموذج أكمل» (ص ٢٥٥). التعلق: «.. لا بد لطالب القيمة الخلقية من أن يحصل تعلقاً ما بالقدوة» (ص ٢٥٥). الاتصاف: «متى حصل للمرء تعلق بالنموذج انفتح له طريق الاتصاف بأخلاقه» (ص ٢٥٦).

القسم الثاني

مشاهد الإبداع والاجتهاد في مشروع فقه الفلسفة

الفصل الرابع

في تأسيس مبادئ الحداثة
من النقد إلى الإبداع

أولاً: في أخلاقيات الحداثة الإسلامية

إن الخلفية المنهجية والنظرية التي تحكم تفكير طه عبد الرحمن هي المزاوجة بين النظر النقدي (التقويمي)، وفعل التأسيس والبناء. إذ يقوم الرجل بعملية الهدم أو بالأحرى التقويم من أجل الهدم كما هو حال أهل الحداثة وما بعدها الذين يدّعون أن الأصل لا أصل له، وأن المعنى استراتيجية، وأن الأخلاق إرادات القوة والهيمنة.. إذ إن شغلهم الشاغل هو ترديد أقاويل الغرب ومقولاته. «فهذا يقلد ايمانويل مونيه وذاك يقلد هيغل وهذا يقلد ماركس وأتباعه وذاك يقلد باشلار وتلامذته (...) وقد يتقلب الواحد منهم في هذا التقليد، فيبدأ شخصانياً، ثم يصير أشبه بالمادي الجدلي، أو يبتدئ مادياً جدلياً فيصير بنيوياً...»[1].

من هنا، كان من اللازم البحث عن مقومات الإبداع وشرائط التجديد من مفاهيم القيم، والمنهاج، والتخلق، والتكوثر، والاتساع، والانتفاع... وغيرها من المفاهيم التي تدل دلالة قوية على مدى الفاعلية في مواجهة عوائق الإنشاء والابتكار.

---

(١) طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ١٣٩.

وهذا لا يتم إلا بعد التحرّر من آفة التقليد والقدامة التي تكرسها اليوم القيم الأمريكية من استتباع، وتخريب ثقافي، وتنميط فكري لا يُطاق.. ومن المؤكّد أن درء الاستتباع الثقافي لا يكون إلا عن طريق «التحرر الثقافي والتكافؤ الثقافي»[٢]، ودرء التخريب الثقافي لا يتحقق إلا عن طريق «الإعداد الثقافي»[٣]. وبالمثل فالانفلات من النمط الثقافي لا يتحصّل عند طه عبد الرحمن إلا من خلال «التعارف الثقافي والتكامل الثقافي»[٤].

وبهذا، تكون هذه القيم الفكرية والأخلاقية الإسلامية مقومات لنهضة الأمة وإبداعها على أساس النظر الملكوتي، القائم على الآيات والعلل الحكمية بدلاً من التقوقع في مربع النظر الملكي الواقف عند حدود الظواهر. ويتولّد من هذا أن القيم الأمريكية والغربية الحديثة هي قيم خاصة لا كونية فيها، ولا نسبية غير مطلقة.

والأهم من هذا كله، أن الحداثة الإسلامية تتأسس على النظر الملكوتي الذي يؤسس العقل على الإيمان[٥]، ويؤسس السياسة على الخير[٦]، ويؤسس الثقافة على الفطرة[٧]. بخلاف القيم الغربية الحديثة التي تنظر إلى العقل السياسي على أساس المصلحة والسلطة، وتنظر إلى الثقافة على أساس الصراع والصدام بين القيم والمبادئ.. والمعلوم أن انتقاد التعددية القيمية على شكل النزاع والصراع لا يلغي مبدأ حق التعدد القيمي[٨]..

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٠ ـ ٩١.

(٤) المصدر نفسه، ص ٩٣ ـ ٩٤. «يقول طه منتقداً الإعلان العالمي لحقوق الإنسان: «إن القيم الأمريكية ـ كما يبدو لأول وهلة ـ نسقٌ محكمٌ من المثل المتسقة عن مجموعة متضاربة من المعايير المضادة» (ص ١١٩).

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٧) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.

(٨) لقد سعت الولايات المتحدة الأمريكية في بعض فلاسفتنا ومنظريها إلى اعتبار أن القيم هي قيم تصادمية. وذلك راجعٌ إلى الظروف والأسباب الأيديولوجية والاستراتيجية التي زادت من ترسيخ مفهوم صدام الحضارات. يقول الدكتور طه عبد الرحمن: «.. ينبغي التفريق بين التعددية القيمية التي نشأت في ظروف «حداثية» و«أيديولوجية» و«استراتيجية» خاصة وبين واقع التعدد الذي نلمسه =

لا ريب في أن من منطلقات الحداثة الإسلامية في مشروع طه عبد الرحمن هي النظر الاعتباري الذي يعتبر من أسمى النظرات وأشرفها. وعلامة ذلك مدى فعاليته في تقريب المشكلات وتذليل المعضلات التي تصيب العالم الإنساني عامة والإسلامي على وجه الخصوص. فكم من آفات أخلاقية وفكرية يمكن تجاوزها بالعمل التعارفي والجهاد الأخلاقي والجهد الارتقائي الكلي كما رأينا في الفصول السابقة! وهكذا فالأخذ بهذا الطريق الاعتباري قد لا يكون، بالضرورة الملزمة، في شكل استدلالات برهانية أو بناءات علمية، وإنما يؤخذ في صورة أخبار وصورة قصص[9]. قال تعالى: **﴿آلر تلك آيات الكتاب المبين. إنّا أنزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون. نحن نقصّ عليك أحسن القصص بما أوحينا إليك هذا القرآن وإن كنت من قبله لمن الغافلين﴾**[10].

ومن ثمة، كان المسلمون، على الدوام، يتطلعون إلى تمثل حادث شق الصدر باعتباره الميثاق الأول لصياغة المسار الروحي والمعنوي للأمة المسلمة المجاهدة. فذاك الحادث هو «الذي صلح به قلب الإنسان النموذج، واستعد أن يكون صاحب الخلق العظيم»[11]. وبهذا الاعتبار كانت أخلاق «شق الصدر أخلاق تطهير[12] وأخلاق تأهيل[13] وأخلاق تجديد»[14].

وغني عن البيان، أن هذا التحول في المسار الإنساني الديني قد

= في حياة الأفراد وتاريخ المجتمعات ونلحظه في كل الظروف المكانية والزمانية، والشواهد على ذلك أكثر من أن تُحصى، حسبنا منها تاريخ الممارسة الفكرية الإسلامية الذي شهد ألواناً من الاتجاهات وأشكالاً من الطوائف زادت عن حدها، وعلى هذا فإبطال التعددية القيمة المعاصرة لا يلزم منه البتة إبطال مبدإ التعدد القيمي، ولا بالأحرى الحرمان من حق التعدد القيمي. .». انظر: المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٩) طه عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠)، ص ١٥٧.

(١٠) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف،» الآيات ١ ـ ٣.

(١١) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ١٦١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٦١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

سايره التحول والانقلاب في القبلة، والذي هو مؤشر كبير على تكامل أخلاق إشارة(١٥) مع أخلاق انفتاحية(١٦) مع أخلاق اجتماعية(١٧) لتستوي الدعوة الإسلامية أو الحداثة الإسلامية في وجهها الأخلاقي في ما بين أخلاق الروح وأخلاق الجوارح، أخلاق القلب وأخلاق الظاهر. يقول طه عبد الرحمن: «في حادثة تحويل القبلة أنها تمد الإنسان بأخلاق تجعله يتوسل بالعبارة المحسوسة للانتقال إلى الإشارة المعقولة كما تجعله يطلب الانفتاح والتعرف على الأشياء والأحياء من حوله، ويندفع في الحياة الجماعية متقلباً مع أطوارها المختلفة، أي أنها تمد الإنسان بأخلاق تخرجه إلى العالم»(١٨).

انظر كيف أن هذا التجديد الأخلاقي الإسلامي الأصيل يفتح أمام الإنسان المسلم آفاقاً جديدة من التفاعل مع الذات من حيث هي مشاعر وأحاسيس وعواطف وبين التفاعل مع العالم الخارجي بهمة أخلاقية عالية تتطلع إلى التخلق. فالإنسان ما خُلِق، كما يقول الكاتب، إلا لِيَتَخَلَّق.

وعلى هذا، فإن تصريف هذه القيم والمبادئ الأخلاقية الإسلامية أو بالأحرى بناء الحداثة الإسلامية يستلزم إعادة بناء القيم السائدة وتصحيحها وتقويم اعوجاجها. وذلك ببيان فساد دعوى الانفصال بين العلم والأخلاق، وبيان بطلان دعوى التعارض بين الغيب والعقل.. عن طريق إبراز قيمة الجهد الإنساني للمسلم الذي يندفع نحو بلوغ الغاية بمعنى «إخراج الشيء من دائرة العبث إلى دائرة المعنى»(١٩)، وإزالة العائق الذي يجعل الإنسان يقوم بجهد لتجاوزه والتخلص منه، ثم تكبد المشقة للتغلب على الموانع والعوائق أي اقتحام العقبة. وقد ميّز طه

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٦٤.
(١٦) المصدر نفسه، ص ١٦٦.
(١٧) المصدر نفسه، ص ١٦٦.
(١٨) المصدر نفسه، ص ١٦٦ ـ ١٦٧.
(١٩) عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤. «الجهد ليس فعلاً بسيطاً، وإنما هو فعل مركب حيث تدخل في تركيبه أفعال بسيطة تحددها العناصر الأربعة..» (ص ٢٢٢).

عبد الرحمن بين نوعين من الجهد: الجهد الارتقائي الجزئي والجهد الارتقائي الكلي. وأما **الأول** فيتكون من تحقيق القيمة و«استحضار النية واقتحام العقبة وتقبل الكلفة»[٢٠].

ويستفاد من هذا، أن هذا النوع من الجهد يرتكز على القوة الروحية والإيمانية التي ترتقي بالفرد المسلم من مرتبة إلى أخرى لبلوغ الغاية والقيمة المنشودة. وأما **الجهد الارتقائي الكلي** فيقوم على أفعال مخصوصة وهي: «تحقيق قيم الدين الخاتم وابتغاء التقرب إلى الله وعمل الصالحات وحمل الأمانة»[٢١]. ناهيك بأن هذا النوع الثاني من الارتقاء يتسم بسمات الإيمان الملكوتي المفضي إلى أشرف اعتقاد، وأيقن اعتقاد، وأعمل اعتقاد[٢٢]. . فهذه التجربة الإيمانية للمسلم تزوّده بالقوة الأنطولوجية أو الكيانية التي تجعل كينونةَ المؤمن كينونةً متصلة.

وهذا معناه أن المؤمن في اتصال دائم ومستمرٍ بالعوالم المعنوية والروحية حتى يتحصّل لديه معنى التواجد، أو قل حتى يصل إلى مستوى إنسان ملكوتي. . وهو على عكس الإنسان الملكي الذي يمتلك «كينونة منفصلة انفصالاً كلياً، بحيث لا يصح من منظوره الخارجي أو قل على مقتضى عالم الملك»[٢٣].

وهكذا، فإن الاتصال الكلي لكينونة الذات المؤمنة «لا يفتأ يتقلب بين العوالم، حتى يحقق بكينونته اتصالاً على قدر طاقته، ولما كانت تبلغ الجهد الارتقائي الكلي، فإن تقلبه بين العوالم لا يبقى محصوراً في عوالم محدّدة، بل يشمل كل العوالم المادي منها والمعنوي (. .) فإذن،

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٩. أركان الجهد الارتقائي الجزئي: **النية**: «هي المعيار الذي يفرق بين القول والعمل» (ص ٢٣١)؛ **اقتحام العقبة**: «الدخول في الشيء بقوة، فيكون معناه هنا بذل الجهد في جلب ما ينفعنا، حتى نتقي من دونه ما يضرنا» (ص ٢٣٤)؛ **الكلفة**: «هي العمل الشاق الذي يقبل الإنسان أن يتحمله بمحض إرادته. فهي تقترن أساساً بالشعور بالمسؤولية وإرادة حمل الأمانة» (ص ٢٣٤)؛ **تحقيق القيمة**: «القيم المقترنة بالغايات تؤخذ من معين الفطرة كما تؤخذ الوقائع المقترنة بها من منبت الغريزة» (ص ٢٣٠).

(٢١) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.

حدّ الاتصال هو كون ذات المسلم موجودة في العالم المادي ومتواجدة بكل العوالم المعنوية»[٢٤].

واللازم من هذا، أن اتصال الإنسان المسلم بالعوالم المعنوية والروحية المغايرة لا تتأسس إلا على النظر الملكوتي، الذي يشرع في تأصيل الفعل الخلقي، بل وتوجيه وترشيد النظر الملكي القابع في مربع الظواهر والقوانين. فإذا تمكّن هذا الإنسان من الارتقاء الكلي بقيمه وأخلاقه حصل ما يسميه طه بالكينونة المتصلة.

ولا يخفى على ذي بصيرة، أن الحداثة الإسلامية تسعى أيضاً إلى التأصيل لمعايير الفعل الخُلُقي الرفيع من خلال معيار العدل، ومعيار المساواة، ومعيار الإحسان. ففي معرض العدل «لا يكون إلا من أجل استرداد حق سلبه ظالم، لا يتعداه إلى انتزاع حق أحد»[٢٥].

كما إن الأمة المسلمة، لا تجعل هدفها وغاياتها خدمة ذاتها ومصالحها فحسب، إنما تسعى سعياً جاداً، لا شبهة فيه، إلى بسط الخيرات والفضائل على الأمم الأخرى للنهوض بالأخلاق الإسلامية والإنسانية جمعاء. وهذا مَرده إلى الخصوصية الإسلامية المبادرة إلى تجديد روح الإنسان على مقتضى التخلُّق المستمر والعطاء الدائم مع الذات، والآخر عن طريق الجهد الاعتيادي، والجهد الارتقائي الكلي، وجهد الاكتمال. حيث تتخلّق الأمة المجاهدة «بالإخلاص للقدّوس، فتظهر في حاضرها أكثر مما تظهر في مستقبلها، وتظهر في مستقبلها أكثر مما تظهر في ماضيها، ولما كان الحاضر على ضربين: زمني وسرمدي، كان تظاهرها بحاضرها السرمدي الذي يصلها بالقدسي أكثر من ظهورها في حاضرها الزمني، فإذن الأصل في اتصال ديمومة الأمة المخلصة هو تظاهر بالحاضر السرمدي مع تقدم ظهورها في المستقبل على ظهورها في الماضي»[٢٦] فانظر واعتبر!!.

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

ثانياً: لا حداثة مع وجود التقليد: من ظلمانية التقليد إلى حقانية الإبداع

يتصوّر الدكتور طه عبد الرحمن مفهوم الحداثة الغربية المشهودة على أنها حداثة خارجة عن مقتضيات الفطرة الإنسانية التي تنبني على الشعور الإيماني، والديني، والأخلاقي. إذ إن الاكتفاء بالنظر العقلاني المجرد وحده يوقعنا في سلبيات وآفاق مسدودة[٢٧].

والغريب أن بعض المفكرين العرب والمسلمين ما زالوا لم يرتدّوا عن تقليد الغرب حد النعل بالنعل، من دون تجديد، أو نقد، أو حتى تعليق محتشم! وكأنّ أمر الحداثة، عند كانط وهيغل ودولوز، . . أمر مقدس. مما يجعلهم يخالفون مقتضى الحداثة والأنوارية من حيث مبدأ النقد، أعني خروج الإنسان من القصور إلى الرشد. متى علمنا أن أبا الوليد قد تزعم قافلة التقليد في الممارسة الفلسفية العربية الإسلامية، علمنا أن ذلك التقليد قد تراكم عندهم وترسخ في نفوسهم وطبعهم. وبالتالي، لا مجال للإبداع والاجتهاد. فإذا كان ذلك كذلك فإن التقليد أيسر وأهون من مجاهدة النفس، وإضافة عناء على عناء، ومشقة على مشقة من أجل التجديد والإبداع. وقد كان طه عبد الرحمن من الأعلام المعاصرين الذين كلفوا أنفسهم مشقة إخراج الأمة المسلمة وأبنائها من ظلمانية التقليد وقهره إلى حقانية الإبداع ومشروعيته.

فلما كانت الحداثة الغربية تزعم أنها حداثة كونية وكليانية بمقتضى وحدة العقل الإنساني والتاريخ، فإن الأمر عند طه عبد الرحمن لا يكمن إلا في خلطها بين **روح الحداثة وواقع الحداثة**. فروح الحداثة هي من «صنع المجتمع الغربي الخاص، حتى كأنه أنشأها من عدم، وإنما هي من صنع المجتمع الإنساني في مختلف أطواره (. . .) لا يبعد أن تكون مبادئ هذه الروح أو بعضها قد تحققت في مجتمعات ماضية بوجوه تحققها في المجتمع الغربي الحاضر، كما لا يبعد أن يبقى في مكنتها

---

(٢٧) انظر تفاصيل ذلك في الفصل الثالث من القسم الأول من هذا الكتاب.

أن تتحقق بوجوه أخرى في مجتمعات أخرى تلوح في آفاق مستقبل الإنسانية»[٢٨].

في حين أن واقع الحداثة لا يعدو أن يكون «تطبيقاً واحداً من الإمكانيات التطبيقية المتعددة والمختلفة التي يحملها روحها (...) بل لا نعدو الصواب إن قلنا بأن هذا التطبيق للحداثة الخاص هو نفسه اتخذ في المجتمعات الغربية أشكالاً مختلفة، حتى كاد أن يكون لكل مجتمع منها حداثته الخاصة به»[٢٩].

من أهم مبادئ الحداثة الإسلامية في فكر طه عبد الرحمن هو مبدأ الرشد ومقتضاه خروج الإنسان من حالة القصور إلى حالة الرشد[٣٠]، ويحتوي هذا المبدأ على ركنين أساسين هما: **الاستقلال** و**الإبداع**. **فالاستقلال** هو التحرر من كل وصاية، حتى يحقق الإنسان ذاتيته في النظر، والتأمل، والتفكير. والركن **الثاني** هو الإبداع حيث يسعى «الإنسان الراشد إلى أن يبدع أفكاره، وأقواله، وأفعاله وكذا أن يؤسس هذه الأفكار والأفعال على قيم جديدة يبدعها من عنده أو على قيم سابقة يعيد إبداعها حتى كأنها قيم غير مسبوقة»[٣١].

وبهذا الاعتبار، فإن أجرأة مبدأ الرشد بركنيه، قد تمّ عند طه عبد الرحمن حينما تصور أن الدعوة إلى الإسلام يتطلب فهمها على مقتضى الجمع بين «التنوير الذي هو توعية تخرج المدعو من الجهل السابق إلى المعرفة النافعة وبين مقتضى التحرير الذي هو تعبئة عملية تخرجه من قيود المخلوق القديمة إلى أفعال الخالق الواسعة»[٣٢]. كما إن للاستقلال معاني متباينة ومنها المعنى السياسي الذي يظهر متى اندفع المسلم المعاصر إلى معرفة، كما يقول الدكتور طه عبد الرحمن، سبل

---

(٢٨) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ٣١.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٣٢) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ١٧٣.

«رفع مظاهر المحاصرة، سواء كانت ذاتية أم داخلية أم خارجية»[٣٣] عن طريق التنوير الروحي والاجتهاد العملي للداعية والانقطاع عن توسله بالآخر (العدو خاصة). ويتولّد من هذا أن تنتقل الأمة المؤمنة المجاهدة من حالة القصور إلى حالة الرشد الخلاق.

ومن المؤكد أن من مظاهر تطبيق مبدأ الرشد في فكر طه عبد الرحمن هو مراجعته للعديد من التصورات الترجمية العربية السائدة تحت عنوان: «الترجمة الحداثية والاستقلال المسؤول»[٣٤]. إذ شرع طه في بيان أوجه الاختلاف بين تجربة المأمون الترجمية الأولى التي كانت بإرادة واختيار وإثبات الذات، وبين تجربة الترجمة النهضوية العربية الحديثة والتي كانت صادرة عن الاضطرار أو قل صادرة عن صدمة الحداثة[٣٥].

ولعل من شرائط تحصيل الاستقلال المسؤول في هذا المعرض هو الوعي التام بمقتضيات الفعل الترجمي وأدواره ومناحيه التي تلتزم بقواعد اللغة والمعرفة والعقيدة أو من قبيل أن «الترجمة لا تستنفذ الأصل ولا تكافئه»[٣٦]. من ثمة، يكون من مقاصد المترجم تجديد الهوية على منوال الأصول التراثية الإسلامية الأصيلة، وليس على دروب الغير وتقلباته وتحولاته الحاصلة. إذ بذلك «تتولد من النظر إلى الذات بعين الذات والنظر إلى الغير بعين الذات أيضاً»[٣٧].

وهذا فضلاً عن أن «الترجمات تختلف باختلاف فئات المتلقين»[٣٨]. كل ذلك من شأنه أن يدفع الممارسة الفكرية الإسلامية العربية المعاصرة إلى الإقلاع عن ظلمانية التقليد إلى ترسيخ حقانية الإبداع ومشروعية

---

(٣٣) لمزيد من التفاصيل، انظر: المصدر نفسه، الفصل السابع، «دعوة العودة إلى أخلاق الإسلام: كيف نفكك عنها طوق الحاصر».

(٣٤) انظر: عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، الفصل الثالث، «الترجمة الحداثية والاستقلال المسؤول».

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٥٢. يميز الدكتور طه عبد الرحمن بين أنحاء من الهوية: «الهوية العمياء والهوية اللينة والهوية المائعة» (ص ١٥٨ ـ ١٥٩).

الاستقلال المسؤول. من هنا «ينبغي أن يعمل المترجم على تحقيق هذا التحرر للعقل وليس يتأتّى له ذلك إلا إذا أثبت هو نفسه قبل غيره أنه قادر على أن يتحرر من وصاية النص الأصلي التي يفترض أنه يقع تحتها، وعلامة تحرره هي أن يأتي يترجمته لا على مقتضى استنساخ الأصل بواسطة لغته، كما جرت بذلك العادة، وإنما على مقتضى ما نسميه باستكشاف الأصل، أي أن تكون ترجمة استكشافية»[٣٩].

ويستفاد من هذا، أن الترجمة الحداثية هي التي تبدع في مفاهيمها وتبتكر في تصوراتها في منأى عن التقليد والتبعية. وهذا لا يتحقق إلا إذا تم الانفلات كلياً من آفة الاستقلال المقلد. هذه الآفة التي ترسخت في نفوس العرب والمسلمين قديمهم (فئة المقلدة المتقدمين) وحديثهم (فئة المقلدة المتأخرين) حتى «لا يرون في تقليدهم المحدثين تقليداً، بل يرون فيه على العكس من ذلك تجديد (. . .) كل ذلك يدل على فهم سقيم لماهية روح الحداثة، على انتشار هذا الفهم بين أظهرهم، فهذه الروح لا يملكها حقاً إلا من وطن نفسه على أن يبدع في كل شيء»[٤٠].

وهكذا، فإن اليقظة المغربية الفلسفية قد وقعت في هذه الآفة، أي آفة التقليد، حتى أضحت حداثة فلسفية جامدة لا إبداع فيها، وساكنة لا حركية معها. وذلك مردّه إلى اندماجها كلياً في ما قرره الغير في التفلسف. «فيكون هذا الضرب من الحداثة إلى الوهم والأسطورة أقرب منه إلى الواقع والحقيقة»[٤١]. فأمام هذا الاستقلال المقلّد لا بد من تفعيل الاستقلال المبدع بحيث تصير روح الحداثة على مقتضى ما قررته الذات من التفلسف وعن طريق مقتضيات تراثها الأصيل، حتى «تكون صبغتها الواقعية ثابتة»[٤٢]. ويكون الإبداع فيها جلياً، بل قل تتبلور حداثة فلسفية حية. كما إن من مبادئ روح الحداثة كذلك مبدأ النقد الذي

---

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٦١. «ينبغي للمترجم أن يقصد التأثير بوجه ما في المتلقي الناطق بلسانه والمشارك له في مجاله» (ص ١٦١).

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٤١) عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

مقتضاه الانتقال من حالة الاعتقاد إلى حالة الانتقاد[٤٣]، ويحتوي هذا المبدأ على ركنين هما: التعقيل والتفصيل.

من الواضح أن الانتقال من التعقيل المقلد إلى التعقيل المبدع إنما يشترط فيه شرط الوعي بأن «الحداثة لا تنال إلا بطريق الإبداع، بمعنى أنه على الحداثي (. . .) أن يبدع في تعقيله للأشياء وتفصيله لها»[٤٤]. وذلك أن يخرج من ظلمانية تقليديته نحو مزيد من الجهد الارتقائي الكلي المتصل بعالم الحداثة المؤيدة المبدعة. ومن ثمة فإن «أهل التقليد لم يكلفوا أنفسهم عناء تبرير تقليدهم وبيان مشروعيته ولا بالأولى اجتهدوا في تمحيص آليات النقد التي اقتبسوها»[٤٥]. وحسبنا تلك القراءات المغرضة التي رفعت شعار القراءة الحداثية للقرآن الكريم، والتي لم تظلَّ في دائرة التعقيل المقلّد والتفصيل المقلّد.

لقد سعت هذه القراءات الحداثية للنص القرآني مع محمد أركون وعبد المجيد الشرفي ويوسف الصديق ونصر حامد أبو زيد. . وآخرون، إلى تفعيل العمليات المنهجية والوسائل المعرفية الحديثة عن طريق الخطط التالية: خطة التأنيس وخطة التعقيل أو العقلنة وخطة التاريخ أو الأرخنة[٤٦].

وهكذا، فإن محاولة قراءة القرآن قراءة حداثية إنما تتجاهل النظر الاعتباري الذي ينظر في العلل الحكمية، أو قل يجعل النظر الملكي مؤسَّس على النظر الملكوتي. كما تتغافل عن الاختلاف الجوهري بين

---

(٤٣) عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٣٤.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٤٦) يمارس أصحاب القراءات الحداثية للقرآن الكريم عد خطط منهجية وهي على ثلاثة أنحاء: (أ) **خطة التأنيس**: نقل الآيات القرآنية من الوضع الإلهي إلى الوضع البشري». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧٨ ـ ١٧٩. (ب) **خطة التعقيل**: تستهدف أصل رفع عائق الغيبية (. . .) إزالة هذا العائق هي التعامل مع الآيات القرآنية بكل وسائل النظر والبحث التي توفرها المنهجيات والنظريات الحديثة. .» (ص ١٨٢ ـ ١٨٣)؛ (ج) **خطة التأريخ**: يستهدف أساساً رفع عائق الحكمية (بضم الحاء) ويتمثل هذا العائق في اعتقاد أن القرآن جاء بإحكام ثابتة وأزلية والآلية التنسيقية التي تتوسل بها خطة التأريخ وهي إزالة هذا العائق هي وصل الآيات بظروف بيئتها وزمنها وسياقاتها المختلفة. .» (ص ١٨٤ ـ ١٨٥).

القرآن الكريم وما بين التوراة والإنجيل اللّذَيْن أصابهما التحريف.

كل ذلك من شأنه، أن يؤدي بهؤلاء المثقفين المعاصرين إلى تقليد الغرب في أحواله ومناهجه ومقولاته. يقول طه عبد الرحمن: «وإذا نحن تأملنا هذه القراءات في ضوء هذه الخلفية تبيّن لنا أن أصحابها لم يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعيته، كما حصل في تاريخ غيرهم، مقلدين أطواره وأدواره ويتجلى في كون خططهم الثلاث المذكورة مُستَمَدّة من واقع الصراع الذي خاضه الأنواريون في أوروبا مع رجال الكنيسة..»[٤٧].

ويتحصل من هذا، أن تقليدهم هذا قد خرج بهم إلى ترك الاشتغال بالله والانكباب على مفهوم الإنسان، وترك التعلق بالوحي، والآخرة، والاندفاع بقوة وحماس نحو التوسل بالعقل والعقلنة. ومن هنا كانت تلكم القراءات الحداثية والعصرية للقرآن الكريم. ويمكننا إجمال ذلك، في أن قراءاتهم تتسم بالخصائص التالية: فقدان القدرة على النقد[٤٨]، وضعف استعمال الآليات المنقولة[٤٩]، والإصرار عن العمل بالآليات المتجاوزة[٥٠]، وتهويل النتائج المتوصل لها[٥١]، وقلب ترتيب الحقائق الخاصة بالقرآن[٥٢]، وأخيراً وليس آخراً تعميم الشك على مستويات النص القرآني[٥٣].

ولعل من بين شروط ومبادئ التعقيل المبدع لا المقلد هو أن العقل لا يمكن ـ كما يزعم أهل الحداثة العربية، أن يدرك ذاته بذاته، وأن العقل لا يعقل الكل لأنه جزء من الكل، والجزء لا يحيط بالكل. كما إن العقل لا يدخل في صراع وسيادة مع الطبيعة وموجوداتها، وذلك لأن

(٤٧) المصدر نفسه، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٩٠.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٩٠.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٩١.
(٥١) المصدر نفسه، ص ١٩١.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٩١.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

حقيقة العقل في تصور الحداثة الإسلامية أنه يود الطبيعة ويراحمها[٥٤]. فضلاً عن ذلك، أن التعقيل المبدع يكون موسعاً لا مضيّقاً، ويكون متنوعاً لا أحادياً.

وهكذا، عمل الدكتور طه عبد الرحمن على بيان القراءة الإبداعية للقرآن الكريم ومنطلقاتها، بحيث ترنو، هذه الأخيرة، إلى الحفاظ على مقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي. فالإبداع الموصول هو الذي يعتبر أن الأصل في الممارسة الإسلامية هو التفاعل مع الدين واعتباره المحرك الأساس لكل فعل أو قول، لكل نظر أو عمل[٥٥]، وهو أصل مغاير لمقتضى الفعل الحداثي الذي أدّى به طريق الإبداع المفصول إلى الإبداع والتجديد والتغيير حينما كان السياق رهيناً بالتصادم مع مؤسسة الكنيسة التي كانت تناهض العلم والتقدم والتنوير. ويستفاد من هذا أن منطلقات القراءة الحداثية المبدعة لدى طه عبد الرحمن تجلّى في شرطين اثنين: «أحدهما رعاية قوة التفاعل مع النص القرآني» أو بعبارة أخرى أدق ترشيد التفاعل الديني، والآخر

---

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٣. لقد تصور «هيدغر» مشكلة الحداثة باعتبارها تصوراً ميتافيزيقياً يتأسس على ما يلي:

(١) إن جوهر العلم الحديث هو أنه مشروع رياضي للطبيعة.

«l'idée d'un projet mathématique de la nature apparait pour la première fois dans l'histoire de la pensée en 1623, lorsque Galilée affirme que la nature est écrite en langage mathématique» p. 85.

انظر: Alain Boutot, *Heidegger*, que sais-je?; 2480, 2ème éd. corr. (Paris: Presses universitaires de France, 1991).

(٢) أن ماهية الأزمنة الحديثة ليس العلم الحديث فحسب، بل التقنية التي ليست إلا مظهر من مظاهر العصر الحديث. تلك التقنية التي يتصورها، «هيدغر»، باعتبارها ذات دلالة ميتافيزيقية أو بالأحرى تتسم بعلاقة الإنسان الحديث بمحيطه الخارجي.

«La Technique n'a jamais simplement chez heidegger un sens étroitement technologique,mais a une signification métaphysique et caractérise le type de rapport que l'homme moderne entretient avec le monde qui l'entoure» (p. 88).

(٥٥) عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص ١٩٤.

يقول يوسف بن عدي: «والمتأتى من ذلك أن الجابري ونصر حامد أبو زيد قد التقيا في الصراع الإيديولوجي ضد العرفانيات المتفشية في بنيات المجتمع العربي، على الرغم من اختلاف الرؤية والمنهج في دراستهما للقرآن». انظر: يوسف بن عدي، **أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر** (بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠١٠)، ص ٣٢.

إعادة إبداع الفعل الحداثي المنقول أو قل «تجديد الفعل الحداثي»[٥٦].

كما إن الانتقال من التفصيل المقلّد إلى التفصيل المبدع، إنما يستلزم الإقرار بأن الحداثة قد وقعت في الفصل بين الحداثة والدين باعتباره فصلاً مطلقاً. والحال أن فكر الحداثة فيه من الأساليب الدينية ومضامينها ما لا يعد ولا يحصى. ومن ثمة، فلا تعارض بين الدين والعقل، وتطوره ونموه[٥٧].

وعلامة ذلك، أن الكاتب طه عبد الرحمن قد اتجه بقوة لبيان مدى فعالية مقتضى الفعل الحداثي الإسلامي. إذ صارت خطة التأنيس المبدعة أكثر تغلغلاً في الحداثة من التأنيس المقلّد، ونتج عن ذلك إبطال المماثلة اللغوية بين النص القرآني والنصوص البشرية. الخطة الثانية هي خطة التعقيل المبدعة التي تعمل على توسيع العقل والتفاعل مع الآيات أو بالأحرى تأسيس النظر الملكي على النظر الملكوتي[٥٨]، ومن ثمة تبطل المماثلة الدينية بين النظر القرآني والنصوص الدينية الأخرى[٥٩]. وأما الخطة الثالثة فهي خطة التأريخ المبدع الذي يكرس الأخلاق والقيم. وعليه، تبطل المماثلة التاريخية ما بين النص القرآني والنصوص التاريخية الأخرى[٦٠].

ويتولد من هذا، أن الإقلاع عن آفة التقليد والتبعية التي سقطت فيها القراءات الحداثية للقرآن الكريم إنما يتطلب إنشاء مفاهيم جديدة،

---

(٥٦) عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص ١٩٣ ـ ١٩٤.

يقول د. عبد الإله بلقزيز: «بهذا المعنى يفهم أحياناً على وجوب قراءة الحداثة في الفكر العربي بعيداً عن فكرة المضاهاة والقياس على مثال سبق، والتسليم بأن «ماهيتها» كحداثة إنما متأتية من نظرتها الحديثة والجديدة بمعزل عن مطابقتها أو عدم مطابقتها للنظرة الأصل، ثم بعيداً عن فكرة النموذج الأوحد». انظر: عبد الإله بلقزيز، **من النهضة إلى الحداثة**، العرب والحداثة؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩)، ص ١١.

ويقول كذلك عن فكرة الحداثة وتحولاتها: «... إن حداثة فكرية لا تنشأ مكتملة في لحظة الميلاد والقيام، وإنما تتطور وتنمو في سياق تراكمي تغتني فيه وتكتسب ملامح أوضح (...) لا معنى، إذن، لانتزاع الحداثة الغربية من سياق تطورها التاريخي من أجل فهمها» (ص ١١).

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٥١.

(٥٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

وابتكار مضامين أصيلة، بحيث تراعى فيها قواعد المجال التداولي والخصوصية الإسلامية. وأما مبدأ الشمول الذي هو كذلك من مبادئ روح الحداثة الإسلامية في فكر طه عبد الرحمن فهو يحتوى على ركنين مهمين وهما: «التوسيع والتعميم»[٦١].

من هنا، سارع الدكتور طه إلى تفعيل هذا المبدأ في إسهاماته الإبداعية الفكرية، حتى يتسنّى لنا الانتقال من التوسيع المقلّد إلى التوسيع المبدع، ومن التعميم المقلّد إلى التعميم المبدع.

لا مراء في أن من مُسَلّمات التوسيع المبدع، عند طه عبد الرحمن، أن الإنسان أقوى من الحداثة، بل «له القدرة أن يبدع حداثة ثانية ـ أي واقعاً حداثياً ـ أفضل منها»[٦٢] **الثانية** أن الواقع الحداثي يستلزم منه استيعاب روح الإنسان مثلما هو الحال لحاجيات جسمه[٦٣]. وبهذا يكون التوسيع توسيعاً مبدعاً في روح الحداثة.

وأما من مسلمات التعميم المبدع هو «أن من متطلبات المجتمع العالمي هو التفكير المتعدي حتى يستحق أن يكون تطبيقاً سليماً لروح الحداثة..»[٦٤]، وأن يكون المسلم متوسلاً بعقلانية الآيات لا عقلانية الآلات، ثم أن الحداثة ليست كونية بقدر ما هي حداثة مبدعة، حيث تصير **«تعميماً وجودياً»**[٦٥].

وعلى هذا، فإن الدعوة إلى مبدأ الشمول بركنيه: التوسيع المبدع والتعميم المبدع إنما ينسحبان على شروط التجديد الديني والفكري على

---

(٦١) التوسيع: «لا تنحصر أفعال الحداثة في مجال أو مجالات بعينها، بل إنها تنفذ في كل مجالات الحياة ومستويات السلوك..». انظر: عبد الرحمن، **روح الحداثة**: **المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص ٢٨ ـ ٢٩.

التعميم: «لا تبقى الحداثة حسب المجتمع الذي نشأت فيه، بل إن منتجاتها العالية وقيمها التي تدعو بقوة إلى تحرير الإنسان ترحل إلى ما سواه من المجتمعات، أياً كانت الفروق التاريخية والثقافية بين الطرفين..» (ص ٢٩٣).

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٥٦.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٦٧.

حد سواء. عن طريق مقولتي: الشمول والتكامل. يقول طه عبد الرحمن: «لذا يجب أن تضع شروط تجديد الفكر الديني في الاعتبار صفتا الشمول والتكامل المميزتين للحقيقة الدينية»(٦٦).

وهذا معناه أن الأخلاق هي أساس التجديد الديني في الإسلام أو قل في الممارسة الفكرية عامة. فانظر كيف أن الانبعاث الإسلامي الجديد قد انصرف عن الانشغال «بالجانب الروحي من الممارسة الإسلامية، وانساق إلى إيلاء كل عنايته للجانب المادي من هذه الممارسة، مثل الجانب السياسي والجانب الاقتصادي»(٦٧) وبذلك يسعى طه عبد الرحمن إلى تقويم أسس ومنطلقات الحداثة الغربية والعربية المعاصرة التي تربعت على عرش التقليد بجميع أشكاله وألوانه ومظاهره.

واللازم من هذا، أن الحداثة لا تكون إلا بطريق الإبداع، والحداثة لا تكون مع وجود التقليد. وبهذا سارع طه عبد الرحمن إلى بيان مبادئ روح الحداثة التي تتأسس على مبدأ الرشد بركنيه: الاستقلال والإبداع. ومبدأ النقد بركينه: التعقيل والتفصيل. ومبدأ الشمول بركنيه: التوسيع والتعميم. إذن تلكم مبادئ روح الحداثة الإسلامية التي تخرج العرب والمسلمين اليوم من ظلمانية التقليد إلى حقانية الإبداع.

ثالثاً: الحداثة مشروع أخلاقي:
نحو عقلانية مؤيدة

تعتبر الحداثة الإسلامية في فكر طه عبد الرحمن حداثة أخلاقية لأنها ترنو إلى ترسيخ قيم النظر الملكوتي في الجماعة والأمة والمجتمع الإنساني عامة. وهذا مخالف لواقع الحداثة الغربية التي تؤسس رؤيتها على فصل العلم عن الأخلاق، وإبعاد الغيب عن العقل.. حتى كاد أهل

(٦٦) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ١٨٧.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٩١.

«كيف يمكن تحويل العلم الحديث بمسألة المقاصد والوسائل، يقوم هذا التصور في الإقرار بأن الفعل الإنساني يطلب مقاصد مخصوصة ويتوسل في تحقيقها بوسائل هي أيضاً مخصوصة، إلا أنه ينسى كلياً أن هذه المقاصد لا يضمن الإنسان فائدتها إلا بمشيئة الله، كما أن الوسائل الموصلة إليها لا يضمن نجاحها إلا بهذه المشيئة الإلهية» (ص ١٩١).

الحداثة ودعاتها من العرب والمسلمين اليوم يقعون في الفصل المطلق بين السياسة والدين، وبين القانون الأخلاقي والأديان السماوية. والحال أن فلاسفة الغرب الكبار من قبيل اسبينوزا، وكانط، وهيوم قد أخذوا تصوراتهم الأخلاقية من النصوص الدينية الموروثة.

وهكذا، فإنّ الحداثة المؤيّدة ـ إن جاز التعبير ـ هي الحداثة التي تشيد على أسوار التجربة الروحية من قيم، ومبادئ، وعبادة، ومجاهدة والكينونة المتصلة بالعوالم الأخرى. ويستفاد من هذا أن القول بأن نظرية الاتصال عند ابن باجه وغيره هي نفي المعارف النظرية والعلوم العقلية[٦٨]، الذي مرده إلى تقليد أرسطو في مسألة الفصل بين النظر والعمل. وإذا كان الأمر كذلك عند فلاسفة الإسلام، فإن التجربة الصوفية والروحية عند طه عبد الرحمن «لا تتعارض أبداً مع المعرفة العقلية، بل تكون سبباً من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها»[٦٩].

وفي هذا المعرض، فإن فرضية تعارض فكر الحداثة أو روح الحداثة مع الأخلاق والقيم الدينية في مشروع طه عبد الرحمن هي فرضية باطلة، ولا أساس لها من الصحة. فالحداثة الإسلامية هي مشروع أخلاقي يتطلّع إليه المسلم بتحصيله الجمع بين العلم والأخلاق، والجمع أيضاً بين الغيب والعقل، وما بين الجانب المادي والجانب الروحي.. بمعنى أنها حداثة «تزودنا بأسباب العقل الكامل»[٧٠]. ذلك لأن العمل في الثقافة الإسلامية العربية الأصيلة «كائناً ما كان لا ينفك يفعل ويؤثر في

---

(٦٨) يقول د. الجابري: «نحن هنا إذن أمام موقف عقلاني صميم يعتبر «مشاهدات» الصوفية نوعاً من التخيل القوي ليس غير، موقف يرى في التصوف «خروجاً عن الطبع» الإنساني بمظهريه العقلي والاجتماعي فيرفضه بكل وقاحة الفلسفة، يرفضه لا من موقع العداء أو الخصومة، بل انطلاقاً من القطيعة مع القاعدة الابستيمولوجية التي تؤسسه والتي تقول بوجود طريق أخرى غير طريق العقل والعلوم لبلوغ «السعادة»». انظر: محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٢ مزيدة ومنقحة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ٢٧٢.

(٦٩) طه عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، كتاب الجيب؛ ١٣ (الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠٨)، ص ١٠٣.

(٧٠) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٩٨ ـ ٩٩.

النظر، والنظر لا ينفك يوسع وسائله وينمي بنيانه تحت هذا التأثير العملي»[٧١]. وحسبنا أن بعض الباحثين المعاصرين قد اجتهد في بيان العلاقة ما بين المنطق والتصوف عند ابن البناء المراكشي، متوخياً بذلك «تقديم حالة ابن البناء المراكشي كشاهد بينهم لإمكان التأثيل التصوفي للمنطق المنقول عن الفكر اليوناني...»[٧٢].

وبهذا الاعتبار، فإن العقلانية المجرّدة لم ترق إلى مستوى العقلانية المؤيدة التي تنظر في دلالة الداخل على الخارج وتقتدي بسلوك القدوة والتحقق بالصدق، إضافة إلى التكامل بين حاجيات الجسم ومتطلبات الروح.. وهذه الأمور لم تأخذ بها العقلانية المجردة. فكان منطق طه عبد الرحمن هو منطق الحداثة بامتياز، لكن على غير طريق دعاة تقليد الحداثة أو أصحابها من الغربيين. يقول طه: «هو أننا لم نقم في هذا بتقليد غيرنا كما هم يفعلون وبه ينصحون، وإنما صادفنا حداثته بموجب شعورنا بحاجة المسلم المعاصر إلى فكر ديني متميز يناسب عصره، فنكون قد أتينا بحداثة من إبداعنا، لا من إبداع من هو أجنبي عنا، تاريخاً وتداولاً»[٧٣].

ومن هنا، فالتجديد والإبداع ليس له طريقة واحدة أو شكل واحد

---

(٧١) عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص ١٠٤ ـ ١٠٥.

(٧٢) حمو النقاري، «نظرية الحق في فكر ابن البناء المراكشي،» ورقة قدمت إلى: **العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط**، تنسيق بناصر البعزاتي، سلسلة ندوات ومناظرات؛ ٩٤ (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠١)، ص ٥٢.

يقول حمو النقاري في نفس المعرض: «يرى ابن البناء أن لمعرفة «الحق المطلق» «طريقة» حاول بيان معالمها في كتابه **مراسم الطريقة في فهم الحقيقة من حال الخليقة**، وهي طريقة لها مبتدأ ولها منتهى. مبتدؤها هو «الفطرة قبل الاعتبار والتأمل» ومنتهاها هو «الفطرة على بصيرة». ولايتم الانتقال من الفطرة الأولى إلى الفطرة الثانية، أي معرفة الله الفطرية بالمعنى الأول للفطرة إلى معرفة الله الفطرية بالمعنى الثاني، بكيفية واضحة وثابتة إلا بلطف ورحمة من الله بعباده المؤمنين تمثلاً في وحيه (...) اقتضى التحصين من الزوال عن المحجة والزيغ عنها أن تكون هناك حدود ومعالم ومراسم ينضبط الاهتداء بالوحي بها» (ص ٦٥).

(٧٣) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٢٢٥.

يقول طه عبد الرحمن في مسألة الإبداع والتجديد في السياق العربي والإسلامي: «والحق أن الحسم في قيمة هذا التجديد موكول إلى المستقبل الذي سوف يفصل إن كان هذا العمل قد نجح أو فشل في خلق فضاء فكري تتحرك فيها معاني الدين وخصائصه بكفاءة استشكالية واستدلالية، لاتقل عن الكفاءة التساؤلية والتدليلية لغيرها من المعاني والحقائق المقررة في عالم الممارسة الفلسفية» (ص ٢٢٧).

بقدر ما هو طرق ومسالك متعددة تختلف باختلاف الأمم والحضارات، ووفق مقتضياتها اللغوية، والعقدية، والمعرفية. وبهذا فإن الاجتهاد الحي في الثقافة الإسلامية هو الاقتداء بالمعاني الروحية والأخلاقية في النظر في المعقولات والعلوم. كل ذلك من شأنه أن يحقق لنا التعقيل المبدع لا المقلّد والتفصيل المبدع لا المقلّد. فانظر كيف أن العقل المجرد يطلب معرفة الصفات، وأن العقل المسدّد يروم معرفة الأفعال. في حين أن العقل المؤيّد يحصل الجمع بين النظر والعمل والتجربة(٧٤). إذ بذلك تحقق الأمة المسلمة المجاهدة والارتقاء الكلي في التخلق مع الخالق سبحانه والذات والآخر، وسائر الكائنات والموجودات.. أليست هذه هي قمة الحداثة فهي أيقن وأعقل وأكمل!

لقد اعتبر الدكتور طه عبد الرحمن أن مبادئ روح الحداثة الإسلامية تتأسس على مبدأ الرشد، ومبدأ النقد، ومبدأ الشمول، وهي المبادئ التي أسهمت في تميز الإسهام الخلقي المغربي عن غيره من الأعمال الخلقية، والروحية الإسلامية والعربية.

ويتبيّن أن من خصائص العمل الخلقي المغربي هو التكامل بين النظر والعمل. إذ إن «كل معرفة عقلية كاملة لا بد لها من أن تنتقل من مستوى التمييز المجرد إلى مستوى التخلّق السلوكي، حتى ولو كانت علماً نظرياً أو آلياً كاللغة والمنطق والحساب، لأن التخلق بها سبب في نفوذ المعاني والقيم إليها»(٧٥).

ولعل هذه الخاصية التكاملية هي ميزة رجال التصوف والتشوف من الأخلاقيين المغاربة، الذين كانوا وما زالوا يجمعون بين التخلق والتفقه، ويجمعون بين التجرد والتسبب، ويجمعون بين المجاهدة والجهاد.

---

(٧٤) طه عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ط ٤ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ١٢٩.

يقول طه عبد الرحمن أن من مقاصد تأليف كتاب **العمل الديني وتجديد العقل** هو: «أن أبيّن أن القوى الإدراكية للإنسان على اختلافها متصلة ببعضها بعضاً، بحيث ليست هناك قوة حسية خالصة ولا قوة عقلية خالصة، بل في القوة الحسية بعض من العقل كما في القوى العقلية بعض من الروح والعكس صحيح». انظر: عبد الرحمن، **حوارات من أجل المستقبل**، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٧٥) عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص ١٤٧.

ويستفاد من هذا أن كل ممارسة، أو معرفة، أو نظر، أو تأمل هي مفتاح إلى الاهتداء إلى طريق الله، «فالموضوعات أو الموجودات التي تنظر فيها العلوم هي على التحقيق مجلى قدرة الله ومظهر صنعه..»(٧٦).

ومن المؤكّد، أن انتقادات طه عبد الرحمن إنما تنكب على تقويم العقلانية المجردة في مظاهرها المتنوعة وتجلياتها المختلفة، وذلك بعلة اعتبارها ـ في هذا السياق ـ أن التصوف والعرفانية هي أدنى مراتب العقلانية، بل قل إن التصوف والعرفان هو بالأساس اللاعقلاني.. يقول الدكتور الجابري ـ رحمه الله ـ : «.. إن التأويل الباطني والتفسير الصوفي يعتبران كلاهما، عبارات القرآن ظاهراً وراءه باطن، ومهمة المؤول هي اتخاذ العبارة القرآنية إشارة وجسراً لمعنى أو معانٍ جاهزة لديه (...) نحن هنا أمام باطن يعبر عنه المتصوفة تعبيراً إشارياً، وفي الغالب بعبارات مستغربة، بمعنى أنها غير مقبولة لا عقلاً ولا شرعاً. والمتصوفة يعترفون بهذه الغرابة في التعبير، أعني بعدم احترام قوانين العقل كمبدأ الهوية وعدم التقيد بالعقيدة كما يقررها ظاهر الخطاب الشرعي»(٧٧).

والحال أن العلم في الإسلام في تصور طه عبد الرحمن «لا تصنعه عقول البشر من غير تسديد الوحي، وأن العقل فيه لا ينفع إلا من حيث ارتكازه على الاشتغال الشرعي»(٧٨). وأما الخاصية التداولية فهي التي

---

(٧٦) المصدر نفسه، ص ١٤٨. «الملاحظ أن الذين اقتصروا على العقل المجرد في المعرفة، لم يزدادوا إلا إعراضاً عن الله ومنازعة في شرعه، فكيف يؤمّن من جانب معرفة يكون حالها مجانبة معرفة الله أو مخاصمتها» (ص ١٤٨).

«وأما الذين اكتفوا بالعقل المسدّد، فإن كان الإجماع منعقداً عندهم على كون العلوم النقلية، إما موصلة إلى معرفة الله، وإما معينة على أسباب السلوك الموصل إلى هذه المعرفة، فإن هذا الإجماع غير حاصل عندهم على مستوى العلوم العقلية..» (ص ١٤٩).

(٧٧) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢، ط ٢ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١)، ص ٢٨٩.

يقول الجابري أيضاً: «... وشطحات المتصوفة «الحقيقيين» هي أشبه ما تكون بـ «هذيان» المحموم.. ويجب تركها وعدم مؤاخذتهم بها.. كل ما يبقى من التصوف هو تلك التجربة الذاتية، أي تلك «المعرفة» اللدنية التي لا تقبل النقل ولا التوصيل إلى الغير.. إنه «ذوق ولا شيء غير ذلك» انظر: الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٤٠١.

(٧٨) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ١٤٩.

يقول د. علي سامي النشار: «غير أنني أؤكد أن تفسير التصوف اجتماعياً، أو انثروبولوجياً، أو تطبيق =

تتجلى في «النفور من الفروع الفقهية والنفور من الجدل الكلامي والنفور من الحكمة العرفانية»[٧٩].

ويترتب على هذا، أن الصوفي يعمل **أولاً** على تعظيم الشرع، ثم يسعى **ثانياً** إلى ترجمة هذا التعظيم والإجلال في المعارف والعلوم النقلية والقلبية حتى تحقق مقصد معرفة الله والاشتغال به في النظر والعمل. وهكذا فإن زعم دعاة العقلانية المجدرة باستيفائهم شرائط العقلانية هو أمر مردود، ذلك «أن العقل التحقيقي أو الذوقي، باستيفائه شرط القرب التجربي يكون قد استوفى شرط المقاربة النظرية المحدّدة للعقلانية المجردة بأفضل مما استوفاها العقل المجرد. . .»[٨٠].

ومن البيّن أن نعت العقلانية المؤيّدة أو التجربة الروحانية الذوقية بأنها لاعقلانية هو يصدق في حق هؤلاء، وأن «وصف العقلانية الذين يدعون الاختصاص به يصدق في حق أهل الذوق أكثر مما يصدق في حقهم هم»[٨١].

وأما الخاصية **الثالثة** من خصائص العمل الخلقي المغربي فهي خاصية التأنيس[٨٢] التي تسعى سعياً جاداً إلى تكريس المدلولات التالية:

= مناهج علم الاجتماع أو الانثروبولوجيا أو تفسيره مادياً، كل هذا سيؤدي إلى نتائج مثمرة، ودراسات طريفة لكنه لا يفسر التصوف كظاهرة اجتماعية وفردية روحية تفسيراً مادياً». انظر: علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ط ٩ (القاهرة: منشورات دار المعارف، [د. ت.])، ج ٣، ص ٢١.

(٧٩) انظر تفاصيل الأصناف المذكورة، في: عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٢١٠ ـ ٢١٢.

يسجل الكاتب عبد الأمير الأعسم أن منهج الغزالي الصوفي «كان قائماً على أساس الإلهام في حالات من الغيبوبة واللاشعور، لأجل الاجتهاد الدائم في تحقيق القربة إلى الله بالعيان». انظر: عبد الأمير الأعسم، **الفيلسوف الغزالي: إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي** (بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٤)، ص ٩٨ ـ ٩٩. ويقول كذلك: «ومن الغريب أن نلاحظ بعد هذا أن الغزالي رفض نوعاً متطرفاً من التصوف عندما أعلن سخطه على الصوفية المتفلسفة، مع أنه نادى بأن حركته في الأصل تقوم على أساس من تثبت دعائم الفلسفة الصوفية» (ص ٩٦).

(٨٠) عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص ١٦٨.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٨٢) عبد الرحمن، **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**، ص ٢١٢.

يقول طه عبد الرحمن عن ميزة الذكر في التجربة الروحانية الصوفية: «فالتقرب بالذكر في معرفة الأسماء الحسنى عبارة عن «تجربة التخلق» وهي تجربة إحسانية جامعة بين فضائل الروح ومنافع الحس وباعثة على تحديد وتخصيص طرق التخلق والتخليق التي يوصل إلى تعرف الحق للمتقرب». انظر: عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص ١٧٥.

المدلول الروحي للجهاد والمدلول الإنساني للدعوة والمدلول المعنوي للنسب. ولعل ذلك مرده إلى تشبّث المغاربة بالمذهب المالكي الذي يستند إلى «العمل والصحبة» باعتبارهما من مصادر التشريع الإسلامي، مما رسخ في نفوس تابعيه ومقلّديه «شمول الإنسانية والشعور بالواقع والإخلاص في الالتزام»(٨٣) وهي، لا محالة، من أوصاف التجربة الأخلاقية الصوفية الإسلامية الأصيلة. وهكذا فإن الإصلاح الروحي والأخلاقي لا يأخذ بمبدأ التسييس أو التغيير الثوري والعنف الراديكالي بقدر ما يأخذ بالتأنيس الذي يترجم عقلانية المقرب وهي أعلى مراتب العقلانية اليوم.

ويتحصّل مما تقدم، أن روح مبادئ الحداثة الإسلامية لا تجافي خصائص العمل الأخلاقي الصوفي أو قل العقلانية المؤيّدة. وذلك بعلة أن الحداثة الإسلامية هي، في عمقها، حداثة أخلاقية تتطلع إلى ربط العمل بالنظر، والقول بالفعل، والغيب بالعقل، والقيم بالعلم، والشاهد بالغائب. . من هنا صارت الحداثة المؤيّدة أيقن وأعقل وأكمل. فانظر كيف أنها تبعث في الأمة المسلمة روح الإبداع والتجديد.

(٨٣) عبد الرحمن، **العمل الديني وتجديد العقل**، ص ١٨١.

الفصل الخامس

مقدمات أساسية لفكر فلسفي عربي مبدع

أولاً: ذروة النظر النقدي: في أصول علم الفلسفة

لقد بلغ النظر النقدي مبلغاً عظيماً عند طه عبد الرحمن، وذلك حينما نرى الرجل يحاور أعلام الفكر الفلسفي الغربي الحديث والمعاصر في أصوله العبارية والإشارية، وفي منطلقاته الفكرية والنظرية العميقة. وهو الأمر الذي، يكاد، لا يبلغه أحد من المتفلسفة العرب المعاصرين الذين رهنوا بالتقليد حتى استبد في نفوسهم أيّما استبداد، فرأوا أن التبعية للمنقول الفلسفي إبداعاً، وترديد مقولات الغرب الحداثية وما بعدها اجتهاداً. لهذا، كانوا «يؤولون إذا أوّل غيرهم و«يحفرون» إذا حفر، و«يفككون» إذا فكك سواء أصاب في ذلك أو أخطأ»[1]. كل ذلك تحت ذريعة اللحاق بالركب الحضاري أو بالأحرى الانخراط في الحداثة الفلسفية الكونية.

من المعلوم، أن فكرة التقويم والفحص لدى عبد الرحمن إنما تمتد منذ كتاباته ومؤلفاته الأولى، ومن أبرز هذه النصوص كتاب: **اللغة والفلسفة** (١٩٧٩) الذي، أعتقد في تقديري، بأنه حامل لبذور مشروع فقه الفلسفة التي صارت أشجاراً وغابات يصعب على المرء ولوجها ما لم

---

(١) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ٢ ج، ط ٣ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ١٢.

يكن على دراية كبيرة بمفاتيح العلوم الفلسفية والمنطقية. وبهذا، فقد توقفنا طويلاً عند نظرة المفكر المغربي عبد الرحمن لنظريته للتراث المؤسسة على صفتيْ التكامل والتداخل. وهي نظرية لم يتم إنشاءها إلا عن طريق تقويض مرتكزات النظرية التجزيئية عند ابن رشد ومحمد عابد الجابري على حد سواء.

وهكذا، انعطف طه عبد الرحمن إلى محاورة الفكر الفلسفي الغربي الحديث في قضايا ظلّت محط اهتمام المتفلسف العربي اليوم ومنها: مسألة الترجمة وعلاقتها بالفلسفة، وعلاقة المفهوم الفلسفي بركني العباري والإشاري.. تلك القضايا وغيرها التي أسهمت إسهاماً كبيراً في جمود الفكر العربي والإسلامي، وترسيخ عوائق الاجتهاد والتجديد بدلاً من رسم ملامح النهوض الفكري.

من البيّن أن إمعان طه عبد الرحمن النظر في أصول المنقول الفلسفي وفروعه، وتقليب النظر في معارفه وتصوراته هو السبيل الأمثل لتحقيق أو اقتناص علامات وإشارات تعتبر وسائل للخروج من مزالق التقليد ومأزق التبعية. يقول طه عبد الرحمن في هذا المعرض: «.. وكنا نتعجب كيف لأمة بغير علم واحد وبغير معرفة واحدة لا يقدر فلاسفتها على أن يقولوا قولاً فلسفياً ما لم يقلّد غيرهم، ولا أن يسمعوه ما لم يطرف سمعه، إلا أن يحفظوه عنه وينقلوه إليه، بضاعة مردودة إلى أهلها، دعك من معنى هنا وآخر هناك لا يأتي عجباً ولا يخلق سبباً»(٢).

وخير شاهد على ذلك، اندفاع الكثير من الدارسين العرب إلى حسبان أن الفلسفة الإسلامية العربية فيها من المعاني والأفكار ما تضاهي به فلسفات الغرب. والواقع أن هذه الفلسفة الإسلامية فيها لا تخرج، في رأي طه عبد الرحمن، عن ضروب ثلاثة: إما النسخ(٣)، وإما المسخ(٤)،

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٢ ـ ١٣.

(٣) أما **النسخ**: «ليست الفلسفة الإسلامية إلا نقلاً متنحلاً للفلسفة اليونانية يحفظ منها اللفظ والمعنى معاً». انظر: المصدر نفسه، ج ١: **الفلسفة والترجمة**، ص ٥٠.

(٤) وأما **المسخ**: «ليست الفلسفة الإسلامية العربية إلا نقلاً ملمّاً بالفلسفة اليونانية يبدل اللفظ دون أن يبدل المعنى»، انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٠.

وإما السلخ[٥]. بل أكثر من ذلك، فقد سقطت الفلسفة الإسلامية في مطبات التلفيق والانتقائية حينما سعت نحو عملية الجمع بينها وبين الشريعة. إذ جاء «حفظ الفلسفة على مقتضاها اليوناني، مجتمعاً إلى حفظ الشريعة على مقتضاها الإسلامي، هو كالجمع بين نقيضين كلاهما جلي وحقيقي..»[٦]، ما أدّى بهم، أي فلاسفة الإسلام، إلى الوقوع في فسادين كبيرين هما: فساد تداولي وفساد منطقي.

وبهذا الاعتبار، كان المتفلسف العربي يرى في الانقطاع عن المأصول الديني السبيل إلى تحقق التجديد وتحصيل الإبداع. وقد جاء هذا التصور من المنقول اليوناني الموروث الذي ناضل في سبيل الانقطاع عن الأسطورة والمعتقدات الخرافية.. نحو ميلاد العقل والفلسفة باعتبارهما سيعملان على تقديم تفسير علمي وطبيعي لنشأة العالم وتكوينه. وبالتالي، فلا إبداع «فلسفي في الفكر الإسلامي العربي ما لم يستوف قطع الصلة بالاعتقادات الدينية»[٧]، إن كان أمر الانقطاع عن المأصول الديني يختلف باختلاف الأمة المتطلعة للإبداع أو المحقِّقة له بالفعل. إذ قد يكون «المنقطع عن المنقول الفلسفي متفلسفاً بفلسفة مخالفة، فلا يقبل بالفلسفة، على حصول الإبداع فيه، وقد يكون

---

(٥) وأما **السلخ**: «ليست الفلسفة الإسلامية العربية إلا نقلاً معيّراً على الفلسفة اليونانية يبدل اللفظ كما يبدل فروع المعنى لا أصوله»، انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٠.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢١٤. «أما فسادهم التداولي فمن قِبَل أنهم أفردوا بالمراجعة طرف الشريعة من دون طرف الفلسفة، واقعين بذلك في مخالفة مجال التداول الإسلامي العربي (...) وأما فسادهم المنطقي فمن قال إنهم لم يقوموا بهذه المراجعة للشريعة على شرط المنطق، فيجعلوا الشريعة على نوعين، لم يجمعوا بين النوع المقبول منهما والفلسفة اليونانية، بل أقروا الإدماج المتناقض أو التأويل المتهافت» (ص ٢١٦).

(٧) المصدر نفسه، ج ١: **الفلسفة والترجمة**، ص ٤٩ ـ ٥٠.

يقول طه عبد الرحمن في كتابه «ولا تعجب لرأينا هذا في زمان القول الفلسفي، وأعجب للرأي المشهور القائل بأن الفلسفة تخترق الزمان، وأعجب لنظيره القائل بأن الفلسفة تخترق المكان كما لو كانت الفلسفة تخترق الزمان والعجب لنظيره القائل بأن الفلسفة تخترق المكان كما لو كانت الفلسفة تنافس التنزيل من فوق السماوات في مخاطبة الأجيال من فوق الزمان». انظر: عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ١٥.

«فليست الفلسفة هي التي تخترق الزمان وإنما الزمان هو الذي يخترق الفلسفة، ناقداً في كل أقواله كل أبعاده، ومتى كان الاختراق الصحيح هو هذا الاختراق المعكوس» (ص ١٥).

المنقطع عن المأصول الديني متديناً مخالفاً، فلا يرد تديّنه على حصول الاتباع فيه»[٨].

ولعل الإبداع الفلسفي العربي إنما يجدر به الأخذ بأسبابه اللغوية والعبارية والإشارية، وهو الأمر الذي غاب عن المقلّدة من المتأخرين أو المتقدمين. يقول طه في هذا المعرض: «إن القول الفلسفي المنقول إليهم إنما هو عبارة محضة، فلما طالبوها فيه، وقعوا في الأخذ بعبارته، فقطعت عنهم طريق الإبداع الفلسفي، والفائدة الثانية هي أن الخروج من هذا التقليد لا يكون إلا بتعقب مظاهر الإشارة في القول الفلسفي المنقول وكشف آثارها في عبارته..»[٩].

ويستفاد من هذا، أن المطلوب هو رفع الفلسفة من رتبة الاشتغال بها إلى الاصطناع لها. ومن نافل القول إن فقه الفلسفة هو الطريق نحو الإبداع الفلسفي المنشود ومقام الابتداء فيه.

كما ينجلي لنا في فكر طه عبد الرحمن قوة التقويم والمساءلة والفحص في تقويض ما ترسخ في نفوس وأذهان الباحثين والطلاب في الجامعات والمعاهد التأهيلية بأن الفلسفة هي ممارسة السؤال. وهذا السؤال لا جواب له، فكان العقل العربي يدور على ذاته من ذاته وفي ذاته. وينتج من ذلك أن «الجواب في الفلسفة يفنى والسؤال فيها يبقى»[١٠].

وهكذا، فإن مراجعة طه عبد الرحمن لهذه الحقيقة الفلسفية الباهتة كشفت عن مغالطات كبيرة ومأزق عظيم من قبيل الجمع بين الجواب والسؤال. إن للسؤال: ما الفلسفة؟ جواباً، هو «أنه لا جواب عن هذا السؤال»[١١]، والجمع بين العلم والجهل حتى أضحى الواحد منا يقر بأن

---

(٨) المصدر نفسه، ج ١: **الفلسفة والترجمة**، ص ٥٢.

(٩) المصدر نفسه، ج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ١٤.

«فلا يحقق إذن المراجعة المطلوبة للفلسفة إلا بالانتقال من رتبة الاشتغال بها إلى رتبة الاصطناع لها، ومعلوم أن هذا الاصطناع يستلزم من إقامة هذا الاشتغال مقام موضوع...». انظر: المصدر نفسه، ج ١: **الفلسفة والترجمة**، ص ٥٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١١.

(١١) المصدر نفسه، ص ١١.

ماهية الفلسفة، «لا يجوز له وصفها لا بالسؤال ولا بغيره، بل عليه التوقف في الحكم عليها»[١٢].

وعلى هذا، فإن الممارسة الفلسفية العربية اليوم تحتاج اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى علم ينظر في واقعة الفلسفة وظواهرها، وذلك لرفع الشبهات التي أحاطت بالفلسفة وإنقاذاً لها من مزالق التقليد والاتباع. وقد تصور طه عبد الرحمن هذا العلم الجديد تحت اسم: «فقه الفلسفة» أو علم ينظر في أصول الفلسفة. يقول الكاتب: «وقد سمي هذا العلم الجديد الذي يختص النظر في الظواهر الفلسفية باسم «علم أصول الفلسفة» أو «علم النزر في الفلسفة». غير أننا آثرنا أن نطلق عليه اسم «فقه الفلسفة»[١٣].

من الواضح أن بناء عبد الرحمن لرؤيته الفلسفية، والنظرية، والمنهجية لهذا العلم إنما يكمن في جمعه ما بين العبارة والسيرة أو ما بين القول وأثره.. لهذا كانت دلالة الفقه تدل على «.. تفقه وجه انطباق مضمونه على سيرة قائله»[١٤]، بحيث يسعى الفقه إلى بيان القصدية من اللفظ وليس الوقوف عند معناه فحسب. هذا من جهة أولى.

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٤. «إذا كان لفقه الفلسفة موضوع مخصوص هو الظواهر الفلسفية بوصفها وقائع ملموسة واردة في لغات خاصة وناشئة في أوساط محدّدة وحادثة في أزمان معينة، وحاملة لمضامين أثرت فيها عوامل مادية ومعنوية مختلفة، فلا بد أن يكون منهج هذا الموضوع متميز في تعدد جوانبه وتداخل أبوابه» (ص ٢٠).

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٨. «إعلم كذلك أن لفظ «الفقه» يفضل كذلك لفظ «الفهم» من جهة أنهما، وإن تعلقا معاً بالكلام، فإن الفهم يغلب عليه التمسك باللفظ الملقى به. بينما الفقه يغلب عليه التمسك بالمقصود من هذا اللفظ» (ص ٢٨).

لقد اهتم الدكتور أبو يعرب المرزوقي بدلالة «فقه» في السياقات التالية: ففي الفصل الأول من الباب الرابع من كتاب **الابستيمولوجيا البديل**، يقول المرزوقي: «أما فقه العلم فهو علاقة علم العلاقة بين العناصر الشكلية. والعناصر المضمونية المبيّن لطبيعة العلم بما هو زاوية نظر لكل الموجودات وشرط وجودها بما هي معلومة». انظر: أبو يعرب المرزوقي، **الابستيمولوجيا البديل: محاولة في فقه العلم ومراسه** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٥)، ص ١٨٤.

انظر أيضاً الفصل الثاني المعنون بـ: «فقه العمل»، والفصل الثالث: «فقه المعيار» والفصل الرابع: «فقه الوجود»، والفصل الخامس: «الفقه الأسمى أو فقه الفقه» من الباب الرابع من الكتاب نفسه.

وأما من جهة ثانية، فإن الفقه قد تم التوسل به من قبل طه عبد الرحمن لكونه أشرف العلوم الإسلامية العربية. وليس من العجب أن يذهب ابن رشد إلى رصد طبيعة العلاقة ما بين الفقه والفلسفة(١٥). ومن ثمة، كان الفقه هو العلم الذي يستنبط الأحكام من النصوص الدينية، وبالتالي يمكن القول مع عبد الرحمن أن «فقه الفلسفة هو استنباط الأحكام العملية من الأدلة العقلية»(١٦) أو قل من «واجب الفيلسوف من جهة هذا المقصود أن ينقل مضامين دعاويه التي قام بأدلتها في عالم الأذهان إلى أفعال حيّة. .»(١٧).

ويترتب على هذا، أن فقه الفلسفة يتسم بالتكامل والتداخل الذي هو من سمات التراث الإسلامي العربي(١٨). فعلم النظر في أصول الفلسفة هو العلم الذي يتوسل بعدة علوم مختلفة، من علم المنطق، وعلم اللسان، والبلاغة، والتاريخ، والسياسة وغيرها من العلوم بحيث تكون مجتمعة ومنظمة بفضل فقه الفلسفة بوصفه منهجاً متكاملاً. من هنا يكون المتفلسف المبدع أمام إمكانات من التفكير والتأمل لا قِبَل له بها.

إن بناء هذه الرؤية الفكرية الجديدة إنما استلزمت من الكاتب القوة في تقويض الرؤية الأرسطية السائدة على تداخل العلوم الإلهية والطبيعية، وأثرهما على الثقافة الإسلامية العربية. إذ كانت الفلسفة هي أشرف العلوم وأفضلها صناعة. وذلك لنظرها في مبادئ العلوم وموضوعاتها. يقول طه عبد الرحمن في هذا السياق: «. . لا يصح أن نجعل من الرتبة التي استندت إلى الفلسفة نهاية لا نجد لها ازدياد بعدها. ذلك أنه يجوز من حيث المبدأ، أن تكون، فوق كل معرفة معرفة تنظر فيها، ولنسم هذا الإمكان المنطقي باسم «مبدأ التجاوز» ومتى سلمنا بأن الفلسفة ضرب من المعرفة لزم أن تتقدمها معرفة. .»(١٩).

---

(١٥) انظر: إبراهيم بورشاشن، **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي** (بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠١٠).

(١٦) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ١: **الفلسفة والترجمة**، ص ٢٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(١٨) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

(١٩) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ج ١: **الفلسفة والترجمة**، ص ١٦.

كما إن من مزايا هذا العلم الجديد عند الدكتور طه عبد الرحمن هو ترسيخه لحقيقة مخالفة لحقيقة ظلت مركوزة في نفوس الناس والجمهور، وهي أن فعل التفلسف لا يتحصّل إلا لذوي الفطر الفائقة كما يقول ابن باجة. والحال أن حقيقة التفلسف ليست «إلا تحصيل القدرة على «التفريع» أو قل «الاستنباط» وهو أمر ينال بالاكتساب لا بالغريزة. فالفلسفة إذن معرفة مكتسبة، حظ الفطرة فيها هو بالذات أن تكون منطلقاً لهذا الاكتساب»[٢٠].

وبهذا، فإن التفلسف لا يكون على شكل واحد بل على أشكال متعددة ومتباينة. لذا لا يكون المنقول اليوناني إلا إمكاناً واحداً منها[٢١]. وهو الأمر الذي أدّى بالإنتاج الفلسفي المغربي ـ بحسب رأي عبد الرحمن ـ الوقوع في آفة التقليد، بل تقليد التقليد، بحيث اعتبروا أن التفلسف الإغريقي هو التفلسف الكلي والمطلق والنهائي. «ذلك أنه لا يأخذ هذه المذاهب من أصولها ومصادرها الأصلية في بلدانها الأوروبية، بل يعول فيها تعويلاً على الأنظار والفهوم التي اختص بها الكتّاب الفرنسيون»[٢٢].

كما لا يفوتنا أن نشير إلى تمييز طه عبد الرحمن ما بين فلسفة فقه الفلسفة الخارجية وفلسفة فقه الفلسفة الداخلية. وأما الأولى فهي النظر في «جملة المفاهيم، والمبادئ، والمناهج، والفرضيات، والنظريات، والنتائج التي يختص بها فقه الفلسفة منزلتها منه منزلة فلسفة العلم من العلم..»[٢٣]، والثانية تقوم بالنظر في جملة من «القيم التي تنبني عليها

---

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٨. هذه نتائج مردودة على اعتبار أن التفلسف لا يتعلق بالفطرة الفائقة: ـ أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف بغير تفلسف. ـ أن مقتضى الفلسفة يطابق مقتضى العقل. ـ إن الإنسان يولد فيلسوفاً كما كانت الفلسفة غريزة في النفس الإنسانية (ص ١٨).

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩.

(٢٢) انظر: طه عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ط ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، الفصل الخامس، «كيف نقوّم اعوجاج الفلسفة العربية؟: الفلسفة المغربية نموذجاً،» ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

(٢٣) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ١: **الفلسفة والترجمة**، ص ٢٤.

بعض مسلماته ومقرراته وأهدافه»[٢٤]. ويتحصّل من هذا، أن فقه الفلسفة قد بلغ ذروته في التقويم حينما تمكن طه عبد الرحمن من بيان مدى تجاوزه لجملة من الخطابات الفلسفية والنظرية الغربية الحديثة.

لقد كان أصحاب الوضعية المنطقية شديدي التمسك والمراهنة على دور اللغة في تحليل المعاني والمفاهيم وتقريب الأفكار والمضامين، ما جعلهم يعتقدون وكأن الفلسفة غير متعلقة بالحياة.

و«بديهي أن الحياة ليست نظراً فقط بل هي أيضاً عمل، ولا أن الإنسان خطاب فحسب، بل هو أيضاً سلوك»[٢٥]. ومتى علمنا أيضاً أن النظر التأويلي ـ الهرمينيوطيقي يسعى إلى ترسيخ معالم معرفة فلسفية عن طريق مقامات الكلام وسياقاته التاريخية والذاتية[٢٦]، فإن فقه الفلسفة يروم بناء معرفة مبنية على التفسير العلمي المدعوم من خلال تعدد العلوم واختلافها تحت طائلة التكامل والتداخل[٢٧]، ما يؤدي إلى الممارسة العلمية. وهذا على خلاف النظر الحفري أيضاً الذي لا يشتغل إلا على التشكيلات الخطابية مع ميشيل فوكو باعتبارها تمحو الذات الناطقة[٢٨].

كما إن النظر التفكيكي مع دريدا يطمح بقوة إلى نقد الفلسفة «نقداً مبنياً على المقولات والطرق الأدبية..»[٢٩]. وهو الأمر الذي يجعل هذا النظر محصوراً وسجين الخطاب الفلسفي، في مقابل «فقه الفلسفة» الذي مدار تفكيره هو الوقوف عند «أسباب التفلسف»[٣٠] التي لا تنقطع عن

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٥. يقول طه عبد الرحمن: «كل علم، كائناً ما كان، يدخل فيه قدر من التفلسف لا باعتبار أن الفلسفة تتولى النظر في مناهجه ونتائجه كما تنهض بذلك فلسفة علم، وإنما باعتبار أن لكل علم رؤية فلسفية تختصه..» (ص ٢٥).

«يكون علم ما دون غيره من العلوم بالتقلب بين الرؤية الفلسفية التي ترشده وبين الفلسفة التي ينظر فيها. ولا يبعد أن يكون لهذا القلب أثره في مزيد الاستصلاح لهذه الرؤية في مزيد الاستجلاء لهذا الموضوع» (ص ٢٥ ـ ٢٦).

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.

الممارسة السلوكية. أو قل «فقد يأتي المتفلسف من الأفعال ما يكون به في غنى عن الأقوال»[٣١].

ويترتّب على هذا، أن فقه الفلسفة قد حقق المجاوزة بالفعل للخطابات الفلسفية الغربية الحديثة هذا، لعمري، طريق نحو الإبداع الفلسفي العربي الذي لطالما تطلعت إليه الأمة الإسلامية والعربية. فانظر واعتبر!.

لا ريب في أن رؤية طه عبد الرحمن لا تقف عند التنظير لفقه الفلسفة فحسب، بل إنه يعمل على ممارسة هذا العلم الجديد على الكثير من الفهوم والتصورات العربية السائدة اليوم. ومن أهمها انتقادات الكاتب علي حرب لمقولة الكوجيطو: «انظر تجد» التي أتى بها عبد الرحمن في سياق الترجمة التأصيلية.

من البيّن أن من الأخطاء التي علقت بتصور علي حرب لمقولة «انظر تجد» باعتبارها جملة أمرية، وأن الأوامر لم تكن في عهد من العهود الفلسفية قدم تفلسف أو تأمل. والواقع، من خلال تاريخ الفلسفة، كما يقول طه عبد الرحمن أن «انظر تجد» هي جملة شرطية من حيث الصيغ القولية المحتملة من قبيل: «أن تنظر تجد» أو «إذا نظرت وجدت» أو «متى نظرت وجدت»[٣٢]. وأما، أن الفلسفة لم تكن يوماً من أفعال الأمر، «فهل تنكرون أن الحديث الفلسفي الأول الذي يؤرّخ به قسم كبير من الدارسين ميلاد الفلسفة هو قول أمري صريح لا لبس فيه: ألا وهو «اعرف نفسك بنفسك» لسقراط؟ فيكون الأصل في الفلسفة هو الأمر لا الخبر، وغيره كثير عند المتقدمين كما عند المتأخرين»[٣٣].

وبهذا، فإن دعوة حرب بأن الدكتور طه عبد الرحمن قام بإغراق الكوجيطو في لجة الإيمان، فقد ورد تقويم ذلك في العبارة التالية: «فإن كان هذا مبلغكم من الاستدلال فدفاعكم عن الفلسفة أضر بها من هجوم العدو عليها، إذ ظننتم أن الفلسفة تنصر بإنكار الإيمان على أهلها مدعين

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٣٢) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ٢٢.

(٣٣) انظر التمهيد المعنون: «كيفية تحرير القول الفلسفي؟»، في: المصدر نفسه، ص ٢٢. انظر أيضاً الصفحات المتعلقة بنقد فكرة علي حرب، ص ١٩، ٢٢ و٣٨.

أن الحق فيها، إن انفصلت عن الإيمان وليس فيها إن اتصلت به»[٣٤]. ومن ثمة كانت القيمة الدينية، بل قل الحقائق الدينية أفضل الحقائق وأرفعها في بناء القول الإنساني.

وينجم عن هذا، أن ما قام به طه عبد الرحمن يقوم بالفعل على محو الفلسفة، أي محو الفلسفة التي «محت تفلسفنا وانمحى فيها وجودنا، ولا نقتل إلا الفلسفة المعوجة التي لا يستقيم بها تفكيرنا، ولا يتحقق بها تحررنا ولا بالأولى إبداعنا»[٣٥]. وبالتالي، فإن فقه الفلسفة، هو محو للفلسفة الجامدة والتقليد الأعمى والجمود الفكري.

ثانياً: التعثّر في الترجمات العربية: نحو توسيع التفلسف الحي

لعل نقد مسلّمات الترجمة العربية الجامدة وواقعه هي خطوة أساسية نحو رسم معالم العمل الترجمي المبدع وتوسيع رقعة التفلسف والنظر فيها. وبهذا الاعتبار، اعترض طه عبد الرحمن على أن الترجمة الواحدة لكتاب واحد[٣٦]. وذلك على أساس أن الترجمات تتغير بتغير الظروف والأحوال والأزمان، وأن المترجمين ليسوا على صنف واحد بل هم أصناف متعددة[٣٧]. وأما نقده لمسلّمة الترجمة الواحدة للمترجم الواحد، فهو مَردّه إلى أن الترجمات تختلف باختلاف مقامات المتلقي[٣٨].

---

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٢٩. «وإذا كان «ديكارت» أوهمكم بأنه فارق الإيمان فلأنكم اتبعتموه في تدليله، وإنما تخيله. وشتان بين فراق على مقتضى الدليل وفراق على مقتضى الخيال» (ص ٢٩).

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٨. «فترجمتنا: «انظر تجد» تبقى ترجمة اجتهادية لا ترجمة آلية كما هي ترجمة المقلد» (ص ٣٤). «وقد أتينا اجتهادنا على نصيب فيه، حاشدين لذلك الحجج والمبادئ والقواعد والمعايير والاستنتاجات (. . .) مستهدفين خرق حجاب التقليد الذي ظل مستدلاً على العقل الفلسفي العربي ما ينيف عن ألف سنة. .» (ص ٣٤).

(٣٦) طه عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦)، ص ١٥١. «يلزم من هذه الاعتراضات المختلفة أن مواقف المترجمين من الوصاية التي يمارسها النص الأصلي الواحد تختلف باختلاف نظرتهم إليها، فبعضهم قد يتقبل هذه الوصاية على اعتبار أنها أمانة في عنقه، فيجتهد في الخضوع لها أو على اعتبار أنها المظهر الذي تتحقق به خصوصية المؤلف، فيعمل على حفظها. .» (ص ١٥).

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٥١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

من المؤكد أيضاً، أن للترجمة أصولاً وجذوراً دينية مسيحية وتوراتية تسهم في تعارضها مع عقلانية الفلسفة وشموليتها، وهذا ما جعلها تأخذ بأسباب الفكرانية[٣٩] باعتبارها أقرب إلى الدعوة والوساطة منها إلى العمل العلمي الصحيح. يقول طه عبد الرحمن: «الأصل الديني للترجمة ورثه الانبناء على مبادئ أساسية أربعة: اثنان منهما يرجعان إلى قصة بابل وهما: «مبدأ الخفاء المعنوي» و«مبدأ التفاهيم البعيد» واثنان آخران يرجعان إلى ترجمة الإنجيل وهما: «مبدأ الدعوة» و«مبدأ الوساطة»»[٤٠].

كما يحصل التعارض بين شمولية الفلسفة وخصوصية الترجمة. فالفلسفة تطمح إلى اقتناص المعاني الكلية، إذ لا علم إلا بالكليات. والترجمة تنكب على «لغات خصوصية عند ممارستها على النصوص الفلسفية مانعاً يمنع الفلسفة من الوصول إلى غرضها في اقتناص المعاني والحقائق الكلية»[٤١].

وقد جعل بعض دعاة شمولية الممارسة الترجمية في تصوير المعاني وإنشاء الحقائق الكلية متحققة، بيد أن هذا الأمر هو «ثمرة الخروج من عملية الترجمة إلى عملية التفلسف. ذلك أن صاحبه توصل إلى هذه اللغة بالاشتغال بـ «فلسفة الترجمة» وليس بالاشتغال بـ «علم الترجمة»»[٤٢].

وهكذا، اندفع بعض علماء الألسن المعارضين إلى بناء لغة جامعة وهو الأمر الذي يجعل الترجمة تطمح إلى ما تطمح إليه الفلسفة من تحقيق الشمولية. يقول طه عبد الرحمن في هذا المضمار: «.. ولا تكون اللغة الجامعة التي جعلها بعض اللسانيين مطية تخلع وصف الشمولية على الترجمة، في جوهرها إلا اللغة الكلية نفسها التي تعمل الفلسفة على بنائها، فتبقى الشمولية من نصيب الفلسفة وحدها، وتعود الترجمة إلى سابق خصوصيتها»[٤٣].

---

(٣٩) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ١: **الفلسفة والترجمة**، ص ٦٥.
(٤٠) المصدر نفسه، ص ٦٥.
(٤١) المصدر نفسه، ص ٦٦ ـ ٦٧.
(٤٢) المصدر نفسه، ص ٦٨.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٧٢.

كما ينجلي التعارض بين الفلسفة والترجمة في معنوية الأولى ولفظية الثانية. فالمترجم يشتغل باللفظ والمتفلسف يهتم بالمعنى، وهو الأمر الذي فجر التعارض ورسخه في الترجمات العربية عبر تاريخها، والانصياع «للمنقول الفلسفي (. . .) حتى صاروا لا يرون آفاقاً ممكنة للتفلسف إلا باحتذاء حذو المنقول»(٤٤).

ويترتب على هذا، أن الترجمة إذا لم تعمل على تحديث الفكر العربي، وتورثه القوة على الإبداع والعطاء، فإن الآفة آتية من اكتفاء «من الأصول بالاستقلال المنقول ولا يمكن أن تورثنا هذه القدرة ما لم تستطع أن ترتقي بالنقل الخارجي إلى رتبة الإنشاء الداخلي»(٤٥).

ومن الواضح أن من أسباب تعثر الترجمات العربية هو إنشاؤها للغة هجينة حينما كانت الترجمة حاصلة وبضاعتها مطلوبة. إذ كانت ترجمة المنقول تتم بطرق مختلفة، أي عن طريق اللسان السرياني، أو الفارسي، مما أفضى إلى مخالفة قواعد المجال التداولي العربي سواء على مستوى التعبير والصياغة أم على مستوى التركيب والبناء. وبهذا، انتشرت بعض أنواع الترجمات العربية وهي على ضربين: **الترجمة الحرفية والترجمة الحرة**(٤٦). هذه الأخيرة التي تشمل كما يقول طه عبد الرحمن «الترجمة التحصيلية والترجمة الشرحية والترجمة التفسيرية وهي على الحقيقة ضروب من النقل تندرج مع هذه الأنواع في باب الترجمة الحرة. .»(٤٧).

وعلى هذا، فقد اعتبر عبد الرحمن أن الترجمة الاستكشافية هي الترجمة المبدعة وذلك لتحقق فيها خاصية التكامل وهي على ثلاثة أنحاء: **الترجمة المنطقية والترجمة الدلالية والترجمة التركيبية**. وأما **الترجمة المنطقية** فهي تختص في نقل «البنى العقلية التي تشكل المحتوى الفكري للنص الأصلي، وهذه البنى تتكون من مجموعتين اثنتين: مجموعة الأسئلة التي يجيب عنها هذا النص، ومجموعة الأدلة التي يثبت

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٤٥) عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص ١٦٠.

(٤٦) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ١: **الفلسفة والترجمة**، ص ٩٧.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٩٧.

بها هذه الأجوبة (...) كلما زاد المترجم عناية بها، ازدادت حظوظ المتلقي ذي اللسان العربي في الظفر بآليات بناء الفكر والوقوف على كيفيات استعمالها»[٤٨].

وأما **الترجمة الدلالية** فهي التي تسعى سعياً جاداً إلى «نقل البنى المعنوية التي توسلت بها ـ أو وردت لها ـ البنى المنطقية في النص الأصلي، وهذه التي تتكون من مجموعتين من المعاني: **مجموعة المدلولات الاصطلاحية واللغوية ومجموعة القيم والمثل العليا**، فالمترجم على هذا المستوى، يجتهد في نقل كل هذه المعاني...»[٤٩]. وأما **الترجمة التركيبية** فهي التي «تنقل البنى النحوية التي توسلت بها ـ أو صيغت لها ـ البنى الدلالية، وهذه البنى تتكون من مجموعتين اثنتين: **مجموعة الصيغ المفردة ومجموعة العبارات المركبة**»[٥٠].

ويتحصل ممّا تقدم، أن الترجمة المنطقية هي أقوى الترجمات في نطاق الترجمة الاستكشافية. وذلك لأنها تصوغ عبارات سليمة صحيحة ومألوفة. فضلاً عن ذلك، تهيئ المتلقي لأن يبدع ويجدّد في منقولاته ومأصولاته وفق مجاله التداولي العربي والإسلامي. وعليه، فلا يتحصل الإبداع إلا «مع البدء بتحصيل الأدلة في النصوص المترجمة، ولا تحديث للفكر الإسلامي العربي إلا بوجود هذا الإبداع ودوامه»[٥١]. وهذا شرط الابتعاد عن التداخل المتصل الذي لا يعمل إلا على تقديس المنقول الفلسفي ورفعه إلى مرتبة النص الديني.

١ ـ مظاهر الخلل في نظريات الترجمة الغربية الحدثية

لا شك أن جل الفلاسفة والمفكرين الغربيين اشتغلوا بالترجمة تنظيراً

---

(٤٨) عبد الرحمن، **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**، ص ١٦٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ١٧٤. «والحق أن النص الفلسفي ليس إطلاقاً نصاً مقدساً، بل هو بالذات جمله على نقيض النص المقدس، بحيث يتوجب على ناقله أن يترك كل أسباب الدعوة والوساطة التي ينبني عليها النص الديني فيقف عند حد الادعاء ولا يتطاول على الدعوة ويلتزم حد التواصل ولا يطمع في التوسط». انظر: عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، ص ١٤٤.

أو ممارسة، أو الاثنين معاً. وهذا بناءً على أن الترجمة هي وسيلة من الوسائل الخادمة للمعاني الفلسفية(٥٢).

لقد صدر بنيامين ـ بحسب رأي عبد الرحمن ـ عن موقف ديني حيث جعل اللغة مفعمة بفكرة القبالة اليهودية التي تعود عن طريق المخلّص مؤلِّف الكون بعد اختلافه ومُوَحّده بعد شتاته(٥٣). وهذا تصور فكراني يجافي طبيعة العمل الفلسفي.

وهو الأمر الذي سار فيه هايدغر بعد تأملات في الوجود والعالم بتوسله بمعانٍ وألفاظ تنتسب إلى جذور صوفية وعقدية واضحة، غير أنه عمل على إخفائها وإتلافها. ولعل مقولة السمع عنده دليل على أصولها الدينية والعقدية(٥٤).

وأما هانس جورج غادامير فقد اعتبر أن كل فهم تأويل: «غير أن التأويل عنده ليس استخراجاً لمعنى موضوعي وخارجي يستقل به النص، وإنما هو دخول في إنشاء خاص يتجدد به معنى النص..»(٥٥)، وتتجلى فكرانية غادامير في تصوره للترجمة على أساس تصور تثليثي كما جاء في قصة الخلاص المسيحي. ومن الواضح أن فكرانية دريدا قد تخطت غيره في التغلغل في الأصل الديني مستثمراً لفظ بابل في تصوراته الفلسفية والترجمية حتى أضحت قدماً راسخةً فيها.

ونخلص من هذا، أن كل من بنيامين وغادامير وهايدغر ودريدا..

---

(٥٢) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ١: **الفلسفة والترجمة**، ص ١٠٧.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٢٤. «فكان «هايدغر» من أولئك الذين اقتبسوا ما شاؤوا من مقولات تناهض المعقول التجريدي ثم ألبسوها لباس التأمل الفلسفي، مع الاجتهاد في تنسية أصلها العقدي فيما طلبوه من الإيقاظ الفكري».

(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

«Ce qui caractérise les sciences humaines, c'est qu'elles ne mettent pas simplement en jeu des méthodes apprises, mais aussi une capacité de compréhension qui se développe chez le lecteur, le chercheur, le penseur, au-delà des facultés que l'on acquiert rationnellement. Il faut se demander ici: qu'est-ce que la compréhension? Je développe dans mon herméneutique la dimension nouvelle qu' a donnée à cette notion...».

انظر: *Entretiens avec «Le Monde»: 1. Philosophies*, introduction de Christian Delacampagne (Paris: la Découverte; «Le Monde», 1984), p. 232.

لم يتمكنوا من الانقطاع الكلي عن الفلسفة التقليدية، إذ إن موضوعات تفكيرهم التي طرقها ومنهجهم المتبع في ذلك خير شاهد على ذلك. فضلاً عن ذلك، انشغالهم باللغة والتأويل.. الذي لم يكن بعيداً عن معين الفلسفة التقليدية وأصحاب الفلسفة التحليلية اليوم.

من هنا، قام الدكتور طه عبد الرحمن بمراجعة أو قل بتقويم بعض أنواع الشمولية والنسبية التي بقيت عالقة في الفكر الفلسفي العربي والغربي على حد سواء، وإن كان الأمر أكثر تضخماً ومسخاً في ثقافتنا العربية والإسلامية. يقول طه عبد الرحمن في معرض تقويمي: «ولا يخفى بأن الشمولية الجامعة هي بالذات الضرب الذي يقع به التعارض بين الفلسفة والترجمة، ذلك أنه لا عموم في الترجمة: فلا اللسانان المنقول والناقل يشتركان... في خصائص تعم جميع الألسن»[٥٦]. ومعنى هذا تضارب بين عمومية الخطاب الفلسفي وبين نزاع ترجمة الفلسفة فيه. وهو أيضاً الأمر الذي يرفضه طه عبد الرحمن بالنسبة إلى الشمولية العالمية أو العامة التي تعجز عن انطباق المفهوم أو المعنى أو الإسم على سائر المجتمع الإنساني.

وبهذا، فإن الشمولية النموذجية في تصور عبد الرحمن إنما تتميز بعدة خصائص منها استنادها إلى حقيقة فلسفية مفتوحة، «فمتى كانت الحقيقة الفلسفية قد تكتفي بشاهدها الدلالي الأمثل وشاهدها الاستعمالي الأمثل، فإنها تصبح موافقة للحقيقة المنقولة من لسان إلى آخر..»[٥٧]. فالترجمة بذلك تسعى إلى نقل الشواهد الدلالية والاستعمالية إلى اللسان المنقول منه. وبهذا الاعتبار، فإن شمولية الفلسفة النموذجية لا تتحقق أو يتم تحصيلها إلا عن طريق خصوصية فعل الترجمة المنفتح، هذا من جهة أولى.

وأما من جهة تقويم أنواع النسبية فيمكن اختزال فكرة طه

---

(٥٦) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ١٣٩. «يؤدي الضرب الأول إلى ما يمكن أن نطلق عليه اسم «الشمولية العالمية»، فلا يوفي بالمقصود الذي نروم بلوغُه، لأن اتفاق الناس جميعاً على معنى من المعاني الأساسية لا يمكن تصوره في الواقع، فضلاً عن أن يكون حاصلاً فيه» (ص ١٣٩ ـ ١٤٠).

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٤٢. نسبية «هومبولت» ونسبية «وورف» ونسبية «كواين» (ص ١٤٣ ـ ١٤٥).

عبد الرحمن في أن النسبة اللغوية المفتوحة إنما هي ردٌّ موضوعي وفكري على النسبية في الأخلاق والنسبية في اللغة والإدراكات والمُدرَكات... حتى تنتج من هذا أنواع لامتناهية من النزعات النسبية في الفكر الفلسفي الغربي. يقول طه: «إلا أن الذي غاب عن الأذهان هو (...) هذه القيمة الشاهدية، يقع الإمداد والاستمداد بين اللغتين»(٥٨).

والحاصل، بالتبعية، أن الشمولية النموذجية تحتاج، قطعاً، إلى خصوصية ترجمية مفتوحة. وأن النسبية اللغوية المفتوحة تستلزم أيضاً عمليتي الإمداد والاستمداد بين المنقول منه والمنقول إليه.

فلما كانت الفلسفة المقلّدة تعمل على إبراز القيمة التجردية للفظ والمعنى على أساس بيان الوجه التشبيئي أو التوسطي، فإن الأمر لا يخالف واقع التفلسف المبدع الذي يعتبر أن الفلسفة ذات قيمة معنوية وقصدية على السواء، إذ لا يمكن أن يرد المعنى من غير قصد من ورائه.

ومن البيّن أن علاقة المتفلسف بسيرته هي علاقة تلازم وتداخل، بحيث لا يأخذ قوله إلا من فعله، والعكس صحيح. يقول طه عبد الرحمن: «وليس أدل على عمق هذه الصلة بين المتفلسف وأثره الفكري التي يجاوز فيها كيفياً صلة العالم بأثره المعرفي وكمياً صلة الأديب بأثره الفني، من كونه يقيم فلسفته مقام البداية لكل فلسفة»(٥٩).

وهذا معناه، أن صلة الفيلسوف بفلسفته هي صلة مطلوبة في الفكر الفلسفي العربي على وجه التحديد، كما إن صلة الفلسفة باللغة بالغة البيان والوضوح. إذ لا قوام للحقائق الفلسفية إلا من خلال صور لفظية. بحيث «لا اعتبار لوجود هذه الحقائق في الخارج ولا لوجودها في الذهن إلا بالقدر الذي يمكن أن تصاغ به في لغة طبيعية مخصوصة»(٦٠).

وبهذا، فإن المعنوية الفلسفية هي معنوية قصدية وهذه ضربة قوية أيضاً للفكر العقلاني المجرّد الذي ما فتئ يخلط بين الوجه القيمي

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

(٥٩) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٦٨.

التوسّلي والوجه التشييئي التوسطي الذي تجلى في غياب حقيقة فكريّة راسخة اليوم في العلوم الفلسفية واللغوية والمنطقية، وهي أن المتكلم لا يمكن فصله عن كلامه، والمتفلسف لا يمكن فصله عن فلسفته.

فإذا كانت العقلانية المجردة قد اعتبرت أن العقل هو ضد التجربة، وأن التجربة هي منافية للعقل، فإن العقل في معناه الحقيقي وفي أصوله اللغوية والمعرفية هو مَن حنّكَتْه التجارب. وبهذا الاعتبار فالعاقل في السياق الإسلامي العربي هو الذي جمع بين العلم والعمل(٦١).

فضلاً عن ذلك، إن نقد العقل لا ينتج منه إلا الدوران على ذاته وفي ذاته، والحال أن، المطلوب هو التأسيس لعقل نقدي مبدع. بعبارة أخرى، هي عملية «مجاوزة العقل، لأنه خروج إلى طور في الإدراك يفوق طور العقل، فيكون وجوده أنفع للعقل من عدمه»(٦٢).

وهكذا، تضحي العقلانية الفلسفية المطلوبة عقلانيةً اتساعية متى استندت إلى أصلي العقل الإيماني وهما: الأصل المقصدي والأصل العملي. وأما الأصل المقصدي للعقل النقدي هو الذي يجمع في الممارسة الفكرية والعلمية ما بين التعليل والتدليل في لفظ المقصدية(٦٣).

أما الأصل العملي للعقل النقدي، فهو بلوغ الغاية في العمل والنظر، وهو خروج جلي عن دائرة العقل التجريدي الضيق.

ومن المفيد القول إن هذه العقلانية الفلسفية الاتساعية، كما أشرنا آنفاً، تخاصم الخطاب العقلاني المجرد في ادعائه أن الفلسفة خطاب برهاني بامتياز. والحقيقة، أنه لا يميز بين اليقين الطبيعي واليقين الصناعي، يقول عبد الرحمن: «البرهانية الفلسفية التي تعمل بمقتضى المنطق الصناعي تبدو برهانية مضيّقة، إذ تقوم على مبدإ استقلال

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٨٠.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٨٦. «العقل، على العموم، لا يمكن أن ينفصل انفصالاً كلياً عن العقيدة، إذ العقيدة حقيقة واحدة من حيث قيامها على مبدإ التسليم، وهو مبدأ مباين لمبدإ التدليل الذي يتحدد به العقل» (ص ١٨٣).

الصورة عن المضمون، ومبدإ تقديم اعتبار الصورة على اعتبار المضمون، وكلا المبدأين منافٍ لمقتضى الخطاب الطبيعي..»[٦٤]، الذي هو خطاب حجاجي مبني على لغة طبيعية، ومن ثمة، فلا يصلح في العقلانية الاتساعية إلا برهانية موسعة تخرج عن «الصور الاستدلالية المصنعة، وتتوسل بالصور الاستدلالية الطبيعية المفتوحة على المضامين فتحاً..»[٦٥].

ويتحصّل مما تقدم، أن العقلانية الفلسفية عقلانية اتساعية بموجب تأسيسها على أصلين هما: الأصل المقصدي والأصل العملي. من هنا تخرج هذه العقلانية عن مزالق العقلانية المجردة الضيقة إلى عقلانية برهانية موسعة.

غني عن البيان، أن التقارب بين الفلسفة والترجمة إنما يستلزم عند طه عبد الرحمن جملة أمور، منها مبدآن أساسان: مبدأ وجود الاستقلال عن الترجمة في الأصول الفلسفية، ومبدأ جواز التبعية للترجمة في الفروع الفلسفية. ولتحقيق هذين المبدأين بشكلهما السليم كان لا بد لعبد الرحمن من تقويم مبادئ التقليد السائدة في الممارسة الفكرية.

من المؤكّد، أن من جملة الأفكار الفلسفية السائدة هو اعتبار المعرفة الفلسفية معرفة حقيقية أو مكلفة بعمليات التنسيق بين المعارف الأخرى، بل قل إن الفلسفة هي الوصية على جميع المعارف والتصورات، حتى لو كانت تصورات علمية ذات قيمة تجريدية كبرى مثل الرياضيات والمنطق. ويترتّب على هذا، أن تصور العقلانية على منحى واحد، والمعرفة على صيغة واحدة إنما مردّه إلى المنقول اليوناني الذي رسخ هذه المبادئ والمقدمات في جوف الفكر الإسلامي العربي عامة والفكر الفلسفي على وجه الخصوص[٦٦].

---

(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٩٧. «لا يليق بالأدلة الفلسفية إلا برهانية موسعة تخرج عن ضيق أبنيتها الصورية، وتتوسل بسياق الاستعمال الذي يصلها وصلاً بأسباب التكلم والاستماع» (ص ٢٠٥).

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٦١. «نقض يقين المعرفة الفلسفية» (ص ٢٢٠)؛ «نقض تنسيق المعرفة الفلسفية» (ص ٢٢٠ ـ ٢٢١)، و«نقض صحة الأدلة في المعرفة الفلسفية» (ص ٢٢٣).

من المفيد الإقرار أن الأصول الفلسفية هي الأصول التي تتميز بالاستقلال والبداهة والتقدم. ذلك أنها أصول فلسفية تختلف عن الأصول الفلسفية للمنقول. . وبهذا الاعتبار، فإن قناعة المترجم بوجود الاختلاف في الأصول الفلسفية بين ثقافة وأخرى، تدفعه إلى العمل «جاهداً على حفظ جوانب الاختلاف وجوانب الاستغناء فيها، فلا يطمسها ولا يحرفها، ولا يوجهها بما يرفع عنها هذه الجوانب التي تصون استقلالها الأصلي»[٦٧]. وهذا لا يمنع من حصول التأثير في الفروع الفلسفية المنقولة، إذ إن «الفروع المنقولة إما أن تكون متفقة مع فروع الثقافة الناقلة، وإما مختلفة، فإن كان الأول، فإنها تعتمد في تحصيل الاتفاق في غيرها من الفروع، وإن كان الثاني، فإنه يستعان بالفروع المتفق عليها للحد من هذا الاختلاف»[٦٨].

ونخلص من هذا، إن للمترجم وظيفتين أساستين وهما: حفظ الاختلاف في الأصول الفلسفية الحاصلة بين الثقافات، الثقافة الناقلة والثقافة المنقولة، والوظيفة الثانية التي ينبغي فيها للمترجم أن يحفظ جوانب الاتفاق وجوانب الافتقار إليها. وبالتالي، تضحي تبعية الفلسفة والترجمة تبعية اتصالية.

ثالثاً: التصنيع المفهومي
بين التنوع الاستشكالي والبناء الاستدلالي

لقد ساد الاعتقاد في الفكر الفلسفي العربي أن العبارة تضاد الإشارة، حتى تيقّن بعض المتفلسفة بأنه يستطيع أن ينشئ أقواله ونماذجه على منوال التجربة العلمية. وقد قيل بأن حد «القول العلمي قد يكون هو

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٩. يميز طه عبد الرحمن بين المحددات الفوقانية والمحددات التحتانية. فالأولى هي «خصائص الأشياء الفلسفية نفسها والتي يجوز للفلسفة أن تنهض بتقويمها كما نهضت بتقويم خصائص الأشياء غير الفلسفية. . وليس يغيب عن ذهن هذا القارئ أن الأشياء الفلسفية هي بالذات الظواهر التي بحث فيها العلم الذي نحاول وضع أصوله، وهو «فقه الفلسفة»» (ص ٢٦٤).

والثانية: «هي خصائص الأشياء غير الفلسفية التي تنهض الفلسفة بممارسة فعل التقويم عليها، فهي محددات مأخوذة من مجالات معرفية مختلفة، علمية أو أدبية أو عقدية، كأن يكتشف العلم قانوناً من قوانين الإنجاب، فتقوم الفلسفة بالنظر فيه. . .» (ص ٢٦٤).

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

حفظ العبارة وصرف الإشارة»[٦٩]. ومن هنا لم ينعكس هذا التصور على الممارسة الفلسفية العربية بمجملها، إلا نادراً، إذ يتعذر على المرء أن يجد ويظفر بشواهد «تأثيلية صريحة»، وذلك لتمكن التقليد والتبعية منها.

لا ريب أن القول العباري إنما يتأسس على ثلاثة مبادئ رئيسة وهي: مبدأ الحقيقة الذي يتعلق بالحرفية والصرفية معاً[٧٠]، ومبدأ الأحكام وهو يتضمن ثلاثة عناصر وهي: **القرب** و**التواطؤ** و**الاستقرار**[٧١]. وأما المبدأ الثالث من مبادئ العبارة فهو مبدأ التصريح وهو الذي يروم تحقيق الأمر اللغوي والأمر المنطقي.

كما نجد مبادئ الإشارة ترتكز على مبادئ ثلاثة[٧٢] وهي: مبدأ المجاز، ومبدأ الاشتباه الذي يتسم ببعض الخصائص كخاصية الاشتراك وخاصية البعد، وخاصية التقلب. . وهذه الخصائص إنما تعمل على تحقيق الإبداعية في اللسان العربي. ومن ثمة، فإن مبدأ الاشتباه ليس هو الغموض، ولا الالتباس، بقدر ما هو التعدد الدلالي الذي يجعله قادراً على التقلب والتحول، وعليه، فإن «الإشارة هي دليل ثراء في المعاني، ولا دليل اختلاط فيها، ودليل اقتصاد في الألفاظ، لا دليل استغلاق لها»[٧٣].

وأما المبدأ الثالث من مبادئ الإشارة فهو مبدأ الإضمار الذي يعتبره طه عبد الرحمن أوجب هذه المبادئ الإشارية جميعاً، بحيث لا سبيل إلى الانفكاك عنه في كل عملية خطابية أو دلالية. فالإضمار «هو الشرط الأدنى للإشارة»[٧٤].

---

(٦٩) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ٦١.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٧٢) المصدر نفسه، ص ٧٠ ـ ٧٣.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٧٦. يقول طه عبد الرحمن: «إن استعمالنا لنظرية في التدليل ونظرية في التأويل لا يلزم عنه بالضرورة بلوغ الغاية في تعقب المضمر وبسط الدليل، فقد نظفر بمضمرات متعددة ومتكافئة. .» انظر: طه عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨)، ص ١٦٥

ويقول أيضاً في (ص ١٧١): «والخلاصة أن الكلام في الدليل الإضماري يقع من وجوه متعددة. .».

ويترتب على هذا، أن الأصل في الإشارة هو الإضمار والحذف. فمتى كان الاشتباه شرطاً في المجاز، كان «المجاز أخص من الاشتباه والاشتباه أخص من الإضمار»(٧٥).

وبهذا، لم يتردد طه عبد الرحمن أيضاً في توجيه انتقاداته وتقويماته العلمية إلى التصورات الفلسفية الغربية الحديثة في سياق علاقة العبارة بالإشارة، إذ اعتبر نيتشه أن الاستعارة هي الأصل والمفهوم هو الفرع. وهذا على أساس أن النزعة الإنسية هي نزعة نحو التشبيه وإليه ومعناه هنا، «هو إلحاق كل شيء في العالم بالإنسان»(٧٦).

ولعل هذا ما أسقط نيتشه ـ وفق تصور عبد الرحمن ـ في الخلط والابتذال. وأما من جهة الخلط فقد وقع في شبهة عدم التمييز بين ثلاث علاقات «علاقة الذهن بالخارج، وعلاقة اللغة بالخارج، وعلاقة اللغة باللغة»(٧٧). وأما من جهة الابتذال فتجلى ذلك في الخروج من استعارة إلى أخرى، حتى أضحى «التوسع في مدلول الاستعارة يبلغ به درجة الابتذال»(٧٨).

ومن البيّن، أن هذا الأمر قد وقع فيه أيضاً ميخائيل ريدي، الذي وإن تفطّن إلى بيان وجوه العبور في مدلولات الإشارة والاستعارة، فإنه لم يميز بما فيه الكفاية بين الاستعارة الفوقانية والاستعارة التحتانية. يقول طه عبد الرحمن في هذا المعرض: «لقد أبرز ريدي من العبور وجوهاً أربعة، اثنان منها ينبني عليهما حمل لفظ المجرى على معنى القناة الموصلة، وهما: «عبور المعنى في الوسيلة اللفظية» و«عبور من المتكلم إلى المستمع»، واثنان آخران يشير إليهما حمل لفظ المجرى على معنى

---

(٧٥) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ٧٦.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٧٨. يقول طه عبد الرحمن: «إذا جعلت النظرية البلاغية القديمة من الحقيقة الخارجية للمفهوم أصل الأصول، حيث إن الوجود الخارجي فيها هو العلة واللغة الإشارية معلول له، فإن «نيتشه» يقلب أيضاً هذه العلاقة بينهما فيجعل الحقيقة الخارجية أثراً من آثار الاستعمال المعتادة، تعمل على فرضها قوانين الحياة الاجتماعية وقواعد السلوك الأخلاقي» (ص ٧٩).

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٨١.

«الميزان الصارف أو الجالب» وهما: «عبوره من المتكلم إلى الخارج» و«عبوره من الخارج إلى المتكلم»»(٧٩). ويتحصل من هذا أن كلا التصويريّيْن، نيتشه وريدي، إنما يقعان في شبهة القول بأن العبارة إشارة.

ومن الجلي، الإقرار أن التقويم عند طه عبد الرحمن يسري على شبهة القول بأن الإشارة عبارة، وقد تزعم هذا الموقف، الأمريكي دافيدسن الذي يتصور أن لا مدلول للإشارة إلا مدلولها العباري. وينتج من هذا، الوقوع في القصور والمبالغة، على أساس تفريق المجموع وتضييق الواسع وتجريد ما لا يجرد(٨٠).

ويتولد من هذا، أن الإقرار بأن المعنى العباري يصدر عن المعنى الإشاري قول مردود. ومن هنا فإن المفهوم الفلسفي هو مفهوم يتأسس على الجمع بين المعنى العباري والمعنى الإشاري، هذا يتبين في عملية تحويل المنقول إلى المجال التداولي الإسلامي العربي، إذ متى غاب ذلك عن ذهن المترجم أو الناقل أضحى الأمر في دائرة التقليد والاتباعية.

وبهذا، تمكن الدكتور طه عبد الرحمن من التفريق بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الصناعية من جوف ثقافة واحدة. فلما كانت الفلسفة الطبيعية تتسم بسمتين هما: جواز التداول، ووجوب التوازن اللتان تدفعان هذا الصنف من الفلسفة إلى التقيد بأحكام، أو أفكار، أو مقررات المجال التداولي، فإن الفلسفة الصناعية المنقولة لا تراعي ولا تتقيد، على الإطلاق، بتلك الحقائق والأصول. هذا من جهة التداول،

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٦.

يعلق طه عبد الرحمن بقوله: «يتبين أن «ريدي» قد أصاب حيث أخطأ «نيتشه»، لكن هذا لا يعني أن موقفه من التداخل بين العبارة والاستعارة يقوم حجة على بطلان ما ذهبنا إليه من ضرورة التضاد بينهما. ذلك أن قوله بهذا التداخل لا يجري على كل نوع من أنواع العبارة وإنما ينحصر في ما أسميناه بـ «العبارة الفوقانية. . .» (ص ٨٦).

(٨٠) **تفريق المجموع**: «كالتفريق المبالغ فيه بين الدلالة والتداول، بحيث ما يصح في أحدهما لا يصح في الآخر. .». انظر: المصدر نفسه، ص ٩٠. **تضييق الواسع**: «الداعي إلى تضييق الدلالة عند «دافيدسن» هو ضبط حساب المعنى في اللغة الطبيعية كما ضبط حساب الصدق في اللغة الصورية. . .» (ص ٩١). **تجريد ما لا يجرد**: «إذا كان «دافيدسن» قد وقف كل قول استعاري كائن ما كان، على الاعتبار أن المقامية عناصر إجمالية كلامية هي: ذات المتكلم وزمان كلامه ومكانه. . .» (ص ٩٢).

وأما من جهة التوازن فمقتضاه أن وظيفة الفلسفة الطبيعية العبارية والإشارية إنما «يتجهان فيها إلى التساند في وظائفهما والتكامل فيما بينها»[٨١]. وهذا على عكس الفلسفة الصناعية التي تتجه إلى التعاند في وظائفهما والتدافع فيما بينهما.

وهكذا، فإن عدم اعتبار شرط التمييز بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة الصناعية، ومقتضى التداول والتوازن إنما يؤدي إلى الاختلال في تصريف المقولات وإنشاء الأفكار وتقرير الأحكام، بل قد يظهر في هذه الأمة آفات: الجمود، والنسخ، والارتداد.

وبيان ذلك، أن تأثير الفلسفة الصناعية اليونانية في الفلسفة الطبيعية العربية لا يحقق إلا الانقطاع عن التاريخ الثقافي وأسباب النهوض العربي. بيد أن تأثير الفلسفة الطبيعية العربية في الفلسفة الصناعية اليونانية إنما يعمل على «إخراج الفلسفة عن دائرة اليونان، ووصلها بدوائر الأقوام الآخرين، حتى يحق لها أن تدعي الشمولية لنفسها؛ إذ الشمولية ما هي إلا اشتراك «الأمم على اختلافها»[٨٢].

وليس من العجب، أن يحقق فلاسفة الإسلام في مجملهم بناء القول اليوناني واستشكال قضاياهم على منوال المنقول.. ولو أنهم «تصبروا بحقية الفلسفة الطبيعية العربية، وتولوا بناء الفلسفة الصناعية اليونانية عليها، قائمين بما يوجبه هذا البناء من أشكال التعليل والتوجيه (...) لكان للفلسفة الإسلامية شأن آخر، بل لصارت الفلسفة غير ما هي عليه، تنوعاً في الاستشكال وتوسعاً في الاستدلال»[٨٣]. فانظر، ولا تستغرب، حينما ترفع الفلسفة العربية المنقول الإغريقي إلى مرتبة الشمولية والبرهانية والكمال لتلد لنا فلسفتنا «فلسفة عربية منقولة». وأليس الأصل هو «الجمع بين الفلسفة الصناعية العربية والفلسفة اليونانية جمع أنيس وأقرب من الجمع بين الفلسفة الطبيعية العربية والفلسفة الصناعية،

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ٩٩. «لا توجد فلسفة صناعية مركبة من أقوال عبارية خالصة» (ص ١٠٠). انظر أيضاً ملاحظات د. طه عبد الرحمن (ص ١٠٠، الهامش ٣٥).

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

فلا شك أن الصناعي يلائم الصناعي بما لا يلائم الطبيعي، وأن النفاذ إلى أسراره من النفاذ إلى أسرار هذا المقابل»(٨٤).

ويستفاد من هذا، أن تعثر الفلسفة العربية إنما مَرَدُّه إلى بناء الجمل العربية على غرار الجمل اليونانية من دون مراعاة قواعد المجال التداولي اللغوي والمعرفي والعقدي. ومن ثَمة، فالأخذ من الصنعة المأصولة هو «إدخال التصنيع وإكماله»(٨٥)، بينما الأخذ من الصنعة المنقولة إنما هو أخذ «ما يفيد في عملية اكتمال التصنيع وحدها..»(٨٦).

ويتحصل من هذا، أن التمييز بين الفلسفة الطبيعية وما بين الفلسفة الصناعية في كل منقول أو مأصول، إنما تسفر عنه القدرة على تصريف الفروع الفلسفية وترسيخ الأصول الفلسفية وفق وجوب التوازن وجواز التداول.

من المعلوم، أن طه عبد الرحمن قد ميّز أيضاً في سياق بناء المفهوم الفلسفي، باعتباره الجامع بين المدلول الإشاري والمدلول العباري على أقدار مختلفة، بين التأثيل المضموني والتأثيل البنيوي. وأما التأثيل الأول فيتأسس على نوعين هما: التأثيل اللغوي، حيث يعمل فيه المتفلسف على استشكال مفاهيمه انطلاقاً من الدلالة الإيتمولوجية، والجانب الثاني التأثيل الاستعمالي، حيث يتطلع المتفلسف إلى تجديد النظر في مفاهيمه واستعمالاته وفق المجال التداولي العربي، كربط معنى العدم بالفقر والتجرد من كل ملك(٨٧).

---

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١١٢. «إن الفلسفة لا أمة لها، وكل الأمم أمتها، فكذلك الفلسفة لا ميدان لها، وكل الميادين ميدانها، ولا عجب أن نظفر بها فيما لم يخطر على بال اليونان ولا سمعوا به..» (ص ١١٣).

(٨٥) المصدر نفسه، ص ١١٦.

«L'influence de la copule εστι sur la pensée philosophique ne se limite pas seulement au fait d'avoir considéré sa fonction grammaticale dans la phrase comme une nécessité logique qui s'impose à toutes les langues: elle apparait aussi dans la tentative de bonne heure entreprise de tire au clair les multiple sens de εατι et de les transposer en philosophie».

انظر: Taha Abderrahmane, *Langage et philosophie: Essai sur le structure linguistiques de l'ontologie* (Rabat: Imprimerie de Fédala, 1979), p. 39.

(٨٦) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ١١٦.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

كما إن التأثيل النقلي يروم دفع الفيلسوف إلى الاشتغال بطرق الانتقالات، من الألفاظ الحسية إلى الألفاظ العلية والعكس صحيح، معتبراً أن بناء الفلسفات المادية والمثالية إنما مرده إلى الإدراك اللمسي لدى الأولى، والإدراك البصري لدى الثانية[٨٨].

وأما التأثيل البنيوي فهو على ثلاثة أصناف: التأثيل الاشتقاقي وهو الذي ينصب على النظر في الصيغ الصرفية والمضمرات الإسمية والفعلية، وهذا دليل على عدم انفكاك بناء المفهوم عن ذلك، على خلاف السائد من تصورات فلسفية قديمة وحديثة، إذ عمل المتفلسف، قديماً وحديثاً، على اعتبار هذه المعاني الاشتقاقية مدلولات مغلوطة[٨٩]، والحال أنها بمثابة «الصور الذهنية التي تتولى حمل هذه المضامين والتي لا تتم عمليات التفكير إلا بها..»[٩٠]. ومن ثمة، فاستثمار المتفلسف للصيغ الاشتقاقية تسهم أيّما إسهام في تجديد المفهوم الفلسفي.

وأما التأثيل التقابلي فهو راسخ في الممارسة الفكرية الغربية والعربية، وإن ادعى بعض فلاسفة الغرب رفضهم عملية التأثيل اللغوي من أساسه كما هو الأمر عند جان بولهان وجيل غاستون غرانجي[٩١]، إذ لا يقوم التفكير والنظر إلا على المقابلة العنادية أو الوفاقية. والفائدة من هذا، أن المتفلسف يبني خطاباته ومقولاته ومفاهيمه وتصوراته.. من سلسلة من المقابلات (الضد أو الخلاف أو النقيض...) من أجل توسيع

---

(٨٨) يقول طه عبد الرحمن: «فالفلسفات ذات التوجه المادي تميل إلى اقتباس معانيها من دائرة الإدراك اللمسي (...) وأما الفلسفات ذات التوجه المثالي، فإنها تميل إلى التماس مفاهيمها من دائرة الإدراك البصري». انظر: المصدر نفسه، ص ١٤٢.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٩١) يقول طه عبد الرحمن معترضاً على رؤية «غرانجي» بقوله: «يبدي «غرانجي» نفوراً شديداً من النوع التأثيلي الذي دعوناه باسم «التأثيل اللغوي» (...) والواقع أن الهجوم الصريح على التأثيل اللغوي والتحوط البالغ من الاستعارة اللذين أبداهما «غرانجي» لم يمنعاه من اللجوء إلى هاتين الصورتين الإشارتين، فنحن إذا تتبعنا كلامه في سياق هذا النقد وجدناه يعتمد في مواضع منه، من حيث يدري أو لا يدري، بهذه الصورة أو تلك منهما أو يجمع بينهما». انظر: المصدر نفسه، ص ١٧١.

انظر تفاصيل انتقادات الدكتور طه عبد الرحمن لثلاثة أنواع من الاعتراضات: «الاعتراض البلاغي» و«الاعتراض الفلسفي» و«الاعتراض التواصلي». (ص ١٦٦ ـ ١٨٤).

الاستدلالات وتنويع الاستشكالات. ولعل هذا هو الذي يميز الحقل المفهومي أو التأثيل الاحتقالي (الحقلي) في المفهوم الفلسفي عن الحقل الدلالي الذي بإمكاننا إدراك وتعقل اللفظ من دون ضرورة لوجود مجاله وحقله.

والـلازم من هذا، أن التأثيل المضموني بأنواعه الثلاثة (اللغوي والاستعمالي والنقلي)، والتأثيل البنيوي بأنواعه الثلاثة (الاشتقاقي والتقابلي والاحتقالي) إنما يمنحان للمفهوم الفلسفي القوة في ترسيخ شروط التفلسف الحي المبدع عن طريق التنوع الاستشكالي والبناء الاستدلالي.

رابعاً: مظاهر التأثيل في الفكر الفلسفي الغربي

من الواضح، أن بناء المفهوم الفلسفي في فكر طه عبد الرحمن إنما يستلزم عمليات واسعة من التأثيل اللغوي والاصطلاحي، وذلك عن طريق الاستشكال والاستدلال على حد سواء. إذ إن المفهوم الفلسفي هو التوسع في بناء الأدلة والحجج، والتنوع في صيغ الاستشكالات والأسئلة التي تفسح المجال أمام تصورات وإمكانات جديدة.

وبهذا، فإن تاريخ الفلسفة ولحظاته الكبرى الأفلاطونية والأرسطية، والديكارتية والهايدغرية.. إنما تقر بأن الفلسفة في عمقها هي نزعة تأصيلية. يقول طه عبد الرحمن: «..فيكون كل فيلسوف ذا نزعة تأصيلية، شاء أم أبى، وهذه حقيقة لا يسع المرء جحدها، إذ ليس في مشاهير الفلاسفة من يرجع في هذا المفهوم أو ذاك إلى معناه اللغوي، إن بطريق مباشر أو غير مباشر»[٩٢]. من هنا قام طه عبد الرحمن ببيان مدى قوة التأثيل لدى الفكر اليوناني في نموذج أفلاطون وتجذر التأصيل في الفكر الفلسفي الحديث لدى ديكارت.

لقد سعى أفلاطون من خلال محاورته الشهيرة مع قراطيلوس إلى الدفاع عن أطروحة أو دعوى أن «مناسبة الأسماء بالأشياء أو المسميات

---

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٠.

هي مناسبة طبيعة»[٩٣]. وذلك في مواجهة دعوى خصمه هيرموجيس القائل بأن المناسبة بين الأسماء والمسميات حاصلة وواقعة بفعل الاتفاق والتواضع والعادة والعرف.

وهكذا، اتخذ أفلاطون ـ بحسب رأي طه عبد الرحمن ـ لإثبات أطروحته، التوسل بمراتب التعليل[٩٤]. هذا الأخير الذي عرف ثلاثة أشكال مختلفة وهي: التعليل البعيد، وهو الذي يردُّ الأسماء وعلاقتها بالمسميات إلى أصول لفظية، والثاني هو التعليل القريب، وهو الذي يُرجع تلك العلاقة إلى أصول صوتية. وأما التعليل الأقرب، فهو الذي يردُّ أصول العلاقة بين الأسماء والأشياء، لا إلى أصول لفظية، ولا إلى أصول صوتية، وإنما إلى صور مثالية.

ويترتب على ذلك، أن هذه التعليلات التي استثمرها أفلاطون في بناء رؤيته عن طبيعة العلاقة بين الأسماء والمسميات إنما هي مظهر من مظاهر النزعة التأصيلية في الفكر الإغريقي.

وحتى تبدو الصورة أكثر وضوحاً، استأنس أفلاطون بترسيخ جملة من المفاهيم الفلسفية. فخذ على سبيل المثال، لفظ (βλεπω) والذي يعنى النظر والبصر.. والإبصار المقصود «ليس الإبصار بالعين وإنما هو الإبصار بالذهن..»[٩٥]، وهو الأمر ذاته بالنسبة إلى (ειςωλων) أو المثال والصورة إنما تعبر عن «معقول لا شائبة فيه من المحسوس فيه، أي معقول خالص»[٩٦].

كما إن الممارسة التأثيلية لدى ديكارت قد حولت لفظ الحدس ونور العقل إلى مفهوم فلسفي مبدع عن طريق التأثيل التقابلي. إذ جعل

---

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٠١.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٢٠١ ـ ٢٠٤.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٧.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٧. «ولما كان «الايدوس» صورة مثالية، وجب أن يستدعي فعل الإبصار لجميع لوازمه على الوجه الأمثل، فيحتاج طالب «الايدوس» لا إلى أن يبصره كما يبصر ما نصادفه أمامه عرضاً، بل إلى أن يرفع بصره إليه قصداً» (ص ٢٠٨).

«كلام أفلاطون بصدد «المثال» إلى حاجة واضع الأسماء إلى أن يبصر مثال الإسم عند وضعه المسمى» (ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧).

الحدس الذي لا يعني الإبصار بالعين، وإنما «الرؤية التي تصدر عن الذهن وهذا هو المعنى الذي أضعه له»[٩٧].

وهذا ينجلي أيضاً، في لفظ نور العقل حيث تم نقل نور العين إلى مجال العقل، «فقد أضاف النور إلى العقل على الوجه الذي يضاف به إلى العين»[٩٨]. وعلامة ذلك، أننا قد نعتقد، كما يقول عبد الرحمن، بأن ديكارت أنشأ مفاهيمه ومقولاته على أساس المعنى الاصطلاحي المحض «أي لا تأثيل معه، وليس كذلك، إذ إن ديكارت مع صرفه الظاهر لهذا الاستعمال اللاتيني لم يصرف ما يترتب عليه من لوازم معنوية في سياق الحقل الدلالي للفظه»[٩٩].

وهذا معناه غياب أبعاد مفهوم التأثيلية المضمونية والبنيوية عن ذهن المترجم العربي التي قد تؤدي به إلى السقوط في مزالق التقليد ومآزق الجمود. فجاءت ترجمته التحصيلية على تجاهل كل «الصفات التي من شأنها أن تجعل الفلسفة فكراً حياً»[١٠٠]، وجاءت ترجمته التوصيلية على أساس التعارض الجزئي والنقل الأكثري والتوجه المعرفي[١٠١].

ويتحصل من هذا، إلى أن ممارسة ديكارت للتأثيل «لا يبقى معه مجال للشك أن يشك في أن ميلاد الفلسفة الحديثة، اقترن بالعمل التأثيلي الصريح»[١٠٢].

---

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٢١٤. «إن «ديكارت» دخل في المقابلة بين طريقين اثنين هما: «الرؤية الحسية» و«الرؤية الذهنية» على أساس إبراز الفروق بينهما. والحال أن المقابلة وفاقية كانت أو عنادية كهذه، هي صورة متميزة من صور التأثيل. .» (ص ٢١٥).

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(١٠٠) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ١: **الفلسفة والترجمة**، ص ٣٢٨. انظر أيضاً تقويمات د. طه عبد الرحمن لمثال تطبيقي من الفلسفة المغربية من خلال الفصل الخامس: «كيف نقوّم اعوجاج الفلسفة العربية؟ الفلسفة المغربية نموذجاً»، في: عبد الرحمن، **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**.

(١٠١) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ج ١: **الفلسفة والترجمة**، ص ٣٣١ ـ ٣٣٤.

(١٠٢) عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، **ج ٢: القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ٢٢٥. لعل الوسيلة عند ديكارت «في ثبات الخصائص التأثيلية ليس الاستدلال البرهاني وإنما هي الاستدلال التمثيلي» (ص ٢١٠). «قام بالاستدلال بخصائص وضوح الرؤية على خصائص المعرفة بطريق المماثلة» (ص ٢١٨).

ولننعطف الآن إلى الوقوف عند ممارسة هايدغر لطبيعة بنائه للمفهوم الفلسفي، تلك الممارسة التي جعلت هذا الفيلسوف الكبير يدخل الإبداع والتجديد من بابه الواسع. وهذا معناه أن «الأصل في المفاهيم الفلسفية، بحسب هايدغر، أن تكون مفاهيم مؤثلة تأثيل المعاني، لا مفاهيم مجردة تجريد التصورات»(١٠٣).

وهكذا، فقد أسس هذا الفيلسوف رؤيته الفكرية والفلسفية على جملة من المبادئ المركزية، وهي: مبدأ الرجوع إلى الأصول، ومفاده عودة مارتن إلى محاورة الفكر الفلسفي اليوناني، قبل سقراط وبعده. وذلك قصد بيان الاختلاف الأنطولوجي بين الوجود والموجود، الذي بقي في النسيان الميتافيزيقي!. وأما مبدأ التمسك بالأصالة يتجلّى في استثمار مفاهيم: السمع والقلب والإصغاء والنداء.. لأصالتها العميقة في الفكر الفلسفي.

وبهذا الاعتبار، امتد الأمر إلى العناية بمبدأ إيمائية اللغة ومبدأ شعرية الفكر حيث تمكن هايدغر من التفكير في مهمة الفكر بعد نهاية مهمة الفلسفة عن طريق التفكير في التجربة الذاتية التي تستحضر الشعري والذوقي في الفكري(١٠٤).

فانظر كيف استطاع هايدغر تأثيل لفظ (λογος/ اللوغوس) حينما جعله يخيل على معاني اللغة، والعقل، والوضع، والجمع.. يقول طه عبد الرحمن: «.. فاعلم أن هذه الأوصاف ليست لها رتبة واحدة، فأعلاها رتبة الكشف، يليه، الإشهاد، فالجمع، فلولا تجلي الحقيقة لما حصل الإشهاد، فيكون الكشف هو الأصل في الإشهاد، ولولا وجود الحضور، لما حصل جمع، فيكون الإشهاد هو الأصل في الجمع»(١٠٥).

فضلاً عن ذلك، هناك مثال آخر، يدل على مدى قوة التأثيل

---

(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٠.

(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٣٠٨. «فالقول في وجوده وضع والوضع في أصله قول، قال «legein» إذن، حقيقة جامعة للقول والوضع، وهذا هو السر المكنون الذي غاب عن الظنون» (ص ٣٠٥).

اللغوي والتقابلي عند مارتن هايدغر، وهو مثال (الإيريس Ereignis) الذي يشير إلى معانٍ لغوية ثلاثة: عاين، وعين، وتعين، على الوجوه. ومن ثمة، فقد أقر هايدغر أيما إقرار بأن هذا اللفظ المشار إليه أعلاه، لا يلقى مقابله في الألسن الأخرى. وإذا كان هذا هكذا، فإن «اللغة العربية أوفق في الجمع بينها من اللغة الألمانية»[(١٠٦)]. ويدل لفظ المعاينة والتعين على حضور الشيء وانفلات الموجود من «الغفلة عن أصله الذي هو الوجود»[(١٠٧)].

ومن المؤكد أن هايدغر قد توسل بأمثلة من التقابلات الوفاقية والطباقية وأنواع أخرى من الاستجدال.. حتى يتسنّى له كشف أن أصالة الفلسفة والفكر إنما تكمن في إحداث الانقلابات المستمرة. بمعنى أن «فلما كان الأصل فاعلاً صار هو المنفعل، وما كان في الأصل منفعلاً صار هو الفاعل..»[(١٠٨)]. أوَلم تر كيف يقلب هايدغر المفاهيم قلباً حتى يتغير المعنى والمضمون بتغيرها، إذ نجده يفرق بين الزمان في الوجود والوجود في الزمان، وأن لا حقيقة بغير الكلام، ولا تكلم من دون الإنسان.. ونخلص من هذا، إلى أن ممارسة هايدغر التأثيل للمفهوم الفلسفي إنما تصدر عن قراءة جديدة ومبدعة لتاريخ الأسماء والدلالات والمفاهيم التي ظلت قابعة في دائرة التصور التقليدي لتاريخ الفلسفة.

فإذا كان استثمار هايدغر للرصيد الإشاري في بناء مفهومه الفلسفي وتأثيله اللغوي والاصطلاحي، فإن هذا لا يمنع من وقوعه في مطب الأفضلية الفلسفية للأمة اليونانية والألمانية. يقول طه عبد الرحمن: «فيكون الفلاسفة بتسليمهم بهذه الأفضلية، قد أتوا هذا السلوك الاعتقادي كما يأتيه أهل الدين..»[(١٠٩)].

---

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٣١١ ـ ٣١٢.

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٣١٨.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٣٤٤. يميز «مارتن هايدغر» بين «تجربة الشيء» و«تجربة مع الشيء». **فالأول** مفاده أن «الوصول إلى الشيء بواسطة السير في الطريق». **والثاني** «تقصد الوصول إليه في سيرنا يجتذبنا إليه وينفذ فينا، بما يجعلنا ننقلب من حالنا إلى حاله» (ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥).

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٨. «قد يجوز أن يفضل الفيلسوف لغته على ما عداها من حيث أنه يتوسل بها عن تحقيق وجوده الفكري ولا يتوسل سواها (...) لكنه لا يجوز البتة أن يرسل الفيلسوف هذا التفضيل إرسالاً ويورده على وجه الإطلاق» (ص ٢٩٧).

كما لا يسعنا إلا أن نقول أيضاً إن النموذج الفرنسي جيل دولوز قد اعتبر أن الفلسفة ذاتها هي صناعة المفاهيم. بل إن كثيراً «من المفاهيم التي أنشأها هذا الفيلسوف زاوج فيها بين المدلول الاصطلاحي والمدلول اللغوي، أو بنى فيها مضمون الأول على مضمون الثاني أو على الأقل يستمد بعض السمات الإجرائية لهذا من السمات الأصلية لذاك»(١١٠).

ومن البين، أن جيل دولوز يعمل على بناء مفهومه على أساس دلالة الجمع ودلالة الخلق. وهو، أي المفهوم يتوفر على عدة خصائص منها: الاستواء والاحتواء والتخطيط والتحليق.. والتي تشكل ما يسمى بـ «Plan d'immanence». كما يتأسس المفهوم أيضاً على أساس الحدث(١١١). فالحدث عند هذا الفيلسوف الفرنسي على شاكلة طائرٍ «ناقلٍ إليه أشهر ما يلائمه من أوصاف ككثرة الحركة وشدة الرغبة والانطلاق في الأفق وانبساط الجناح..»(١١٢).

والفائدة من هذا، أن جيل دولوز قد استمد جملة من المفاهيم الفلسفية من برغسون واسبينوزا وغيرهما حتى صار لهذا الفيلسوف القدرة على ترسيخ معالم التأثيل التقابلي واللغوي في الممارسة الفكرية. وبناءً عليه، فإن من مهمات المترجم العربي، الذي يتخذ الترجمة التأصيلية نموذجاً له، هو تصريف لفظ التجسيد الذي ورثه دولوز عن اسبينوزا الذي يدل على التصور المسيحي ونقله حتى لا يصطدم مع مبدأ التنزيه الذي هو ركن من أركان العقيدة الإسلامية(١١٣).

ومن نافل القول إن الترجمات العربية لم تتفطن وهي تنقل مدلولات دولوز الفلسفية إلى البناء التقابلي لنظرية الفلسفة المعروضة في كتابه **ما هي الفلسفة؟**. من ثمة، تحصد الترجمة العربية مزيداً من الأفكار «المتناثرة شكلاً، المتضاربة محتوىً، لا تدل من قريب ولا من بعيد على

---

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣٧٨.

(١١١) المصدر نفسه، ص ٣٨٨.

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٣٨٨. «الدماغ هو الأصل في المفاهيم وفي ما يأويها لا يمكن إلا أن يخلق محاذياً أقصى ما تكون المحاذاة لهذه أحداث خالصة» (ص ٣٨٧ ـ ٣٨٨).

(١١٣) المصدر نفسه، ص ٤٠٣.

توسل المؤلف لقانون التقابل في واقع فلسفته»[114]. ولعل نقل لفظ المؤثر الإدراكي في مقابل (percept)، والإدراك في مقابل (perception)، هو «تخصيص لعام بغير دليل أو نقل لمعنى بغير مسوغ». ذلك أن المشهور في استعمال لفظ الإدراك هو إطلاقه على «تحصيل حقيقة الشيء أو صورته في النفس»[115]. زيادةً إلى ذلك، سوء ترجمة (prospect) بالمنظور في السياق العربي، والذي يؤدي إلى انقلاب فكرة الفيلسوف التي يرغب في إطلاعنا عليها.

يتحصّل مما تقدم، أن التأثيل عند جيل دولوز لدليل آخر على مدى ارتباط جمع المفهوم الفلسفي بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي. إلا أن الفلسفة العربية قد جاءت على نقيض الممارسة الفلسفية الغربية، وإن كان في معرض التقليد والتبعية، التي اجتثّ أسباب التجديد ودواعي النهوض والإبداع. ومن هنا، ألم تكن ترجمة طه عبد الرحمن التأصيلية للكوجيطو الديكارتي بعبارة مبدعة، لا بدعة فيها، بـ «انظر تجد» شاهد على رسم ملامح الإبداع الفلسفي العربي عن طريق الاستمداد والإمداد، والتداخل المنفصل والتوجه الفلسفي.

خامساً: المفهوم الفلسفي العربي: من النظرة التجريدية التجزيئية إلى النظرة التكاملية الإبداعية

لقد تعرض الفكر الفلسفي العربي، أو بالأحرى فلاسفة الإسلام إلى نقد شديد من قبل الدكتور طه عبد الرحمن. وذلك تتمة لتقويم النظرية التراثية المألوفة لدى فئة المقلدين من المتقدمين والمتأخرين. من هنا ساد التعامل مع المفاهيم الفلسفية المنقولة عن الأغارقة على أساس أربع طرق أو آليات نقلية محددة، وهي: «طريقة المطابقة بين المدلولين اللغويين أو آلية المطابقة في المدلول اللغوي»[116]، «وطريق المشابهة بين المدلولين

---

(١١٤) المصدر نفسه، ص ٤١٥. التقابلات عند «جيل دولوز»: التقابل بين /extension intension. والتقابل بين variation/variable.. وغيرهما (ص ٤١٥ ـ ٤١٧).

(١١٥) المصدر نفسه، ص ٤٢٢ ـ ٤٢٣.

(١١٦) «.. إذا وجد في اللغة المنقول إليها لفظ دال على المعنى اللغوي للمفهوم الفلسفي في لغته الأصلية، تعين على المترجم استعماله في مقابل هذا المفهوم»، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

اللغويين أو آلية المشابهة في المدلول اللغوي»[١١٧]، «وطريق ثالث وهو طريق المشابهة بين المدلول اللغوي في لغة النقل والمدلول الاصطلاحي في لغة الأصل أو آلية المشابهة الجزئية»[١١٨]، «والطريق الرابع والأخير هو طريق المباينة بين المدلول اللغوي في لغة النقل والمدلولين اللغوي والاصطلاحي في لغة الأصل أو آلية المباينة الكلية»[١١٩].

ويستفاد من هذا، أن موقف فلاسفة الإسلام من بناء المفهوم الفلسفي هو موقف الوضع والاستثمار. يقول طه عبد الرحمن في هذا المعرض: «في هذا الموضع أن فلاسفة الإسلام، وإن بدا منهم الإقرار بفائدة التأثيل اللغوي في مرتبة المفاهيم الفلسفية فإنهم ما لبثوا أن أنكروها في مرتبة استثمار هذه المفاهيم في استشكال القضايا الفلسفية»[١٢٠].

ومن المعلوم أن هذا التصور العقلاني المجرد التجزيئي تحكمه جملة من المبادئ الأساسية وهي: مبدأ أسبقية المعنى على اللفظ، ومبدأ شمولية المعاني العقلية، ومبدأ لا مشاحة في الاصطلاح.

ويعتبر ابن رشد خير مثال على قلق العبارة ونموذج الانقطاع التداولي، ومتزعم النظرية التجزيئية للتراث. يقول طه عبد الرحمن منتقداً: «.. أن فلاسفة الإسلام تعودوا أن ينقلوا المعاني اليونانية بحذافيرها لا يميزون فيها بين ما هو لغوي يخص اللسان اليوناني وبين ما هو اصطلاحي يخص المعرفة الفلسفية..»[١٢١].

(١١٧) «.. إذا تعذر في لغة النقل وجود لفظ دال على المعنى اللغوي للمفهوم الفلسفي في لغة الأصل، تعين على المترجم أن يطلب لفظاً يكون معناه مشابهاً لهذا المعنى اللغوي، فيجعله في مقابل هذا المفهوم»، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

(١١٨) «.. إذا تعذر في لغة النقل وجود لفظ معناه شبيه بالمعنى اللغوي للمفهوم الفلسفي في لغة الأصل، ووجد لفظ معناه اللغوي شبيه بالمعنى الاصطلاحي لهذا المفهوم تعين على المترجم استعماله في مقابله»، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٢٩.

(١١٩) «.. إذا تعذر في لغة النقل وجود لفظ معناه اللغوي شبيه بالمعنى اللغوي للمفهوم الفلسفي في لغة الأصل وتعذر فيها كذلك وجود لفظ معناه اللغوي شبيه بالمعنى الاصطلاحي لهذا المفهوم، تعيّن على المترجم الاختيار بين طرق ثلاث في الوضع وهي: «التوليد» و«الاشتراك» و«التقريب»..»، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٣.

(١٢١) المصدر نفسه، ص ٢٤٠. «.. أما «أسطات» وابن رشد، فقد أساءا فهم مقصود =

وبهذا، فإن بناء المفهوم الفلسفي عند طه عبد الرحمن يتطلب المزاوجة بين النظرية التكاملية والنظرية التداولية اللتين تتجهان نحو حفظ المناسبة بين المدلول اللغوي والمدلول الاصطلاحي على المستوى الاختراعي والمستوى الاستثماري[١٢٢]. ومن ثمة، اعتبر عبد الرحمن أن الممارسة الفلسفية في نقل المفاهيم والتصورات إلى المأصول إنما تشترط الإمتداد الدلالي الطبيعي والإمتداد الصناعي. فـ «تنزيل المدلول الاصطلاحي على المدلول اللغوي في وضع المفهوم الفلسفي وتوظيفه لا يرفع عن هذا المفهوم أسباب القلق والاضطراب فقط، بل إنه أيضاً يفتح فيه إمكانات فلسفية متعددة لا تنكشف لنا بغير هذا التنزيل نحو إبداع معانٍ فلسفية»[١٢٣].

وهكذا، حدّد المفكر المغربي المجدد خصائص لإنشاء المفهوم الفلسفي واختراعه، والتي تتجلّى في خاصية المقابلة التي تنفذ في التصنيع المفهومي. إذ ما من خطاب طبيعي إلا وتتوفر، في جوهره، المقابلة كقانون خطابي. ذلك «أن المتكلم لا يكون متكلماً إلا بوجود مقابلة»[١٢٤]، والمقابلة أيضاً هي حقيقة طبيعية لا صناعية والتي تتجلى في بنية الفكر وبنية اللغة[١٢٥].

ولعل جل الفلاسفة، إن لم نقل جميعهم، قد تفردوا بالتقابلات في بناء الأسئلة والاستشكالات، مثل المثال/ والواقع عند أفلاطون، وواجب الوجود/ وممكن الوجود عند الفارابي.. والخاصية الثانية للمفهوم الفلسفي هي خاصية الحوارية التي «تقتضي أن يكون وضعه مقروناً بوجود تعارض في مسألة من المسائل التي ينظر فيها المتفلسف ووجود إرادة

= «أرسطو»، ويكفي أن نذكر هنا جوانب من سوء فهمهم للمناسبة القائمة بين المعنى الاصطلاحي لـ «انختقايون» ومعناه اللغوي. .» (ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩).

(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٤١.

(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٨. «لا يكون القانون خطابياً حتى يقوم بعمليتين أساستين: أولاهما «توجيه الكلام»، والثانية «ترتيب الكلام» (ص ٢٤٨).

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

من هذا المتفلسف في رفع التعارض الحاصل»[١٢٦]. والخاصية الأخرى هي خاصية التدليلية والتي تتجلى في استثمار آليات التفريع والوصل.. ذلك لأن المفهوم ليس هو حفظ المضمون، بل «إدماجه في أكثر ما يمكن من العلاقات الدلالية والبنيات الاستدلالية..»[١٢٧].

وبهذا، يفسح المجال أمام المتفلسف العربي من إمكانات وآفاق استدلالية وتدليلية جديدة. وأما خاصية التأصيل فلا يمكن أن تتفق إلا بشرط توافق مضمون المفهوم الفلسفي «حتى يوافق وضعه البناء التقابلي المميز للفكر واللغة»[١٢٨].

غير أن المتفلسف العربي أبى إلا أن يسقط الجملة اليونانية على الجملة العربية، حتى صارت الرابطة الوجودية في بناء المفهوم الفلسفي العربي من أساسياته. وهو في الحقيقة خلخلة للعبارة الفلسفية المطلوبة وزرع القلق فيها، بل قل مخالفتها لمقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي. يقول طه عبد الرحمن: «فالمفهوم الفلسفي إبداعي إنتاجي ما كان وضعه أخذاً بالبناء التقابلي لكل من الفكر واللغة وكان استثماره أخذاً بكل من التعريف التقابلي، والتعليل الاشتقاقي واللغوي»[١٢٩]!

وأما خاصية الاكتمالية فتتجسد في الجمع بين التعلق والعموم اللذين يدفعان المفهوم الفلسفي إلى كشف قدرته الاتساعية والشمولية النموذجية.

ويتحصل من هذا، أن بناء المفهوم الفلسفي العربي يستلزم الخروج **أولاً**، عن المبادئ الأساسية التي تحكمت في إنتاجات فلاسفة الإسلام مما أدت بهم إلى إنشاء مفاهيم قلقة ومضطربة، بل قل هي نسخة من المنقول اليوناني. **وثانياً** الانخراط في بناء إبداعية المفهوم الفلسفي على أساس اعتبار التوسل بالمقابلة في استثماره. إذ بذلك يضحي المفهوم راسخاً. «ومقتضى الرسوخ أن يكون هذا المفهوم مقترناً بإدراك حقائق

---

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٥٨.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.

(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٢٧٤.

مستمِدة أوصافها من أشمل ما في المعرفة، وباقتناص قيم موصولة أسبابها بأكمل ما في الإنسان، ومتى أصبح المفهوم راسخاً صح للمشتغل به أن يتخذه معياراً للاصطلاح الفلسفي، فينسج على منواله ما يحتاجه من مستجد المفاهيم..»[١٣٠].

وأما إذا لم يتخذ المتفلسف العربي اليوم هذه المقابلة من حيث هي قانون خطابي وحقيقة طبيعية لا صناعية.. فإن بناءه للمفاهيم يأتي هزيلاً لا قوة فيه، وجامداً لا حركة فيه! فهلاّ سارعت الفلسفة العربية المعاصرة اليوم إلى تفعيل وتبنّي هذا المولود الجديد، عسى أن يكون مفتاح النهوض الفلسفي الإسلامي العربي.

---

(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٨.

الفصل السادس

مشروع فقه الفلسفة
بين العرض والاعتراض

توطئة

لقد سعى المشروع الفكري عند طه عبد الرحمن سعياً جاداً نحو بناء معالم ومسالك الإبداع الفلسفي وتوطينه، والتجديد النظري والعملي في الفكر الإسلامي العربي. وهذا بعد ما أجال نظره وتأمل بفكره حالة الثقافة العربية في ماضيها وحاضرها، حيث لم يجد أية علامة على الاجتهاد والاستشكال الفلسفي وفق قواعد المجال الإسلامي العربي.

وبهذا الاعتبار، قام فقيه الفلسفة، طه عبد الرحمن، برسم خطط لإقامة فلسفة عربية معاصرة ناهضة وفاعلة في المشترك الإنساني. إذ أتى الرجل بما لم يأتِ به متفلسفة العرب المتقدمون والمتأخرون.

وهذا مَرده، بكل بساطة، إلى قدرة المغربي على هضم فلسفات الغرب وأنساقها ومقولاتها في لغاتهم الأصلية، اليونانية، والألمانية، والإنكليزية، والفرنسية، لذلك لا يستغرب القارئ من أن هذا الفيلسوف العربي المسلم المعاصر يساجل مشاهير فلاسفة الغرب المحدثين منهم والمعاصرين أمثال: اسبينوزا، وكانط، وهيوم، وكارل أوتو أبل، وهابرماس، وهايدغر، ودولوز. . . وغيرهم. هذا فضلاً عن اختصاصه في فلسفة المنطق واللغة التي هي أعلى مراتب العقلانية المعاصرة وأعسرها على النفس والفكر.

وهكذا، تمكن طه عبد الرحمن كما وضحنا في الفصول السابقة من بنائه للنظرية التكاملية في مواجهة النظرية التجزيئية للتراث في نموذج الجابري، وقدرته على توطين مقولات جديدة ومبدعة للحداثة الإسلامية المبنية على مبدإ الرشد، ومبدإ النقد، ومبدإ الشمول، وهي مبادئ العقلانية الأخلاقية بالمعنى الدقيق والعلمي للكلمة. ثم انظر كيف عمل عبد الرحمن على بيان، بما لا يدع الشك، في كيفية تحرير الفكر الفلسفي العربي من قيود التقليد والتبعية. إذ بيّن عن طريق المزاوجة بين العبارة والإشارة في صناعة المفهوم الفلسفي العربي بلواحقهما اللغوية والاصطلاحية.

لم يتوسل فلاسفة الإغريق في الماضي وفلاسفة الغرب في الحاضر بممارسة التأثيل اللغوي، والتأثيل الاصطلاحي في إنشاء مفاهيمهم ومقولاتهم، بل وبناء فلسفاتهم! فَلِم لا يسعى المتفلسف العربي اليوم إلى الأخذ بأدوات اللغة العربية، وهي اللغة الأكثر انفتاحاً ورحابةً في تصوير العالم وتأملِ الذات والنظر في الموجودات للعبور إلى التجديد والاجتهاد؟. أوَلم تكن المعرفة في الثقافة العربية الإسلامية مساهمة إسهاماً كبيراً في بناء حضارة اللوغوس اليوم، بعلومها ومعارفها ومنجزاتها العلمية والكلامية والفلسفية والذوقية ـ الصوفية. . . ! ألم تضخ العقيدة والشريعة الإسلامية دماء جديدة في النهوض العربي، والفارسي، والنبطي. . من أجل الإبداع والتطور والتقدم!

على هذا الأساس، «ولا نخالك، أيها القارئ الكريم، بعد هذا الذي ذكرناه إلا مرتقياً المرتقى الصعب، فتقتحم مجال الإبداع الفلسفي، متعاطياً تحرير قولك من قيود الاتباع، فليس أضر على تفلسفك من أن لا يكون لك من المعاني الفلسفية إلا لغيرك، حتى ولو كان قريباً لك، فكيف إذا كان غريباً عنك! فتقول بما قال وتسكت عما سكت، ولا أنفع لتفلسفك من أن يكون لك من المعاني الفلسفية ما ليس لغيرك. . »[1].

---

(١) طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة**، ٢ ج، ط ٣ (بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨)، ج ٢: **القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ص ٤٣٤. «الآن، وبعد أن أطلعناك على بعض الأسرار في صناعة المفاهيم الفلسفية، فهلا نزعت عنك أسرار التقليد وخضت بحر التجديد، إلا أن يكون التقليد قد بلغ من النفوس مبلغاً صارت معه لا تتصور إمكان التحرر منه، بل صارت تحسب التقليد هو عين التجديد؟ (ص ٤٣٢).

لكن هناك بعض الآراء الناقدة للمشروع الفكري الطهائي، وهذا طبيعي في مجال الفكر والفلسفة. إذ إن عمل الفلاسفة هو المحاورة في ما بينهم، أو السجال المعرفي في طرق ومسالك الإبداع أو منطق التفلسف. يقول علي حرب: «وهكذا فالفلاسفة يعملون على نقد بعضهم بعضاً، بالطبع ليس بهدف الهدم، ولا من أجل الإدانة، بل من أجل إيجاد رهانات جديدة للتفكير، تطلق ما انحبس، أو تفلق ما امتنع أو تهتك ما انحجب..»[٢].

غير أن جل الانتقادات تكون عبارة عن ردود أفعال أيديولوجية ضد مقولة مستثمرة أو ضد مفهوم معين، لكن الأمر يبلغ مبلغه حينما يتعلق الأمر بمشروع متكامل يسعى أو يدعي المشروعية في التجديد والإبداع في الممارسة الإسلامية العربية.

من هنا كان من هذه الانتقادات ما يصدر عن النقد الأيديولوجي إزاء نزوع طه عبد الرحمن إلى التدين واعتباره منطلق الإبداع. بل لا يمكن إلغاؤه بالمرة، في كل عملية من عمليات التفكير الفلسفي والعلمي. وهناك نقد يصدر عن الجدال الفكري والفلسفي، بحيث لا ينظر إلى مقولات طه عبد الرحمن نظرة مؤدلجة بل نظرة المتفلسف أو نظرة المشارك له في علوم المنطق وفلسفات اللغة.

وبهذا الاعتبار، هل يمكن القول إن منتقدي طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي هم كل الذين يفكرون في قضايا الفكر الفلسفي العربي والإسلامي على غير طريقته أو مسلكه؟ بمعنى هل نظرية الدلالة ـ الإشكالية في فكر محمد المصباحي هي مناهضة لفكر طه عبد الرحمن في تقريبه لمسائل التراث الفلسفي الرشدي!؟ وهل تفكير عبد المجيد الصغير في بناء القول الكلامي وصوره التاريخية، والاجتماعية، والمذهبية مخالفة، على العموم، لمسار تفكير طه عبد الرحمن في المناظرة الكلامية؟! ثم هل تفكير مفكري النهضة العربية الحديثة اليوم يرغبون في محو التاريخ والسياسة من أجل تحقيق النهوض العربي والإسلامي؟!!.

---

(٢) علي حرب، «طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي: فقه الفلسفة لمحو الفلسفة،» **دراسات عربية**، السنة ٣٢، العددان ٧ ـ ٨ (أيار/ مايو ـ حزيران/ يونيو ١٩٩٦)، ص ١٨.

هذه بعض من الاستشكالات التي تخرج عن صلب موضوعنا في هذا الفصل والتي سوف نعود إليها في المستقبل القريب لفحصها والنظر في نماذجها وعلاقتها بالمشروع الفكري لطه عبد الرحمن. بيد أننا سنقتصر على بعض الآراء النقدية التي نستعرضها من أجل إطلاع القارئ على مدى قوتها الاستدلالية أو الممارسة النقدية لمشروع طه عبد الرحمن، بالرغم من أن هذا الأخير قد عمل على تقويمها والرد عليها.

أولاً: الاستشكالات والاستدلالات
نحو منطق التفلسف
(علي حرب. . وآخرون)

لقد حصر الكاتب المغربي عبد الإله بلقزيز انتقاداته لفكر طه عبد الرحمن في معرض حديثه عن الجدل المعرفي والأيديولوجي في قراءة التراث. إذ لا تخلو أية قراءة، أو مقاربة لقطاعات معرفية من التراث الإسلامي العربي من خلفية سياسية وتطلعات اجتماعية وأيديولوجية. من ثمة فلا وجود لمقولة أو شعار: «المعرفة من أجل المعرفة».

وهكذا، رصد الدكتور بلقزيز مقاربات الفكر التراثي في السياق العربي المعاصر تتجلى في: المقاربة الفيلولوجية، والمقاربة الجدلية، والمقاربة الإبستيمولوجية، والمقاربة الاستنباطية(٣). فهذه المقاربة الأخيرة هي التي اختص بها طه عبد الرحمن. يقول بلقزيز: «لأن من يأخذ بها من الدارسين لا يفعل أكثر من استنباط المعطى التراثي الذي «يشتغل عليه وإعادة إنتاجه بوصفه معطىً معاصراً، أو قابلاً للمعاصرة»(٤).

ويُستفاد من هذا، أن هذه الدراسة تعمل على ترديد المادة التراثية كما هي وبعينها بحيث تكون تأشيرة الدخول إلى عالم «القراءة السلفية التراثية» بامتياز، غير أن بلقزيز يقر أن قراءة هؤلاء للتراث في الماضي وقراءة طه عبد الرحمن اليوم، لا تختلف إلا في التوسل بتقنيات جديدة

---

(٣) عبد الإله بلقزيز، **أسئلة الفكر العربي المعاصر**، المعرفة للجميع؛ العدد ٢١ (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠١)، ص ١١٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٥.

وعالية الحبكة واستثمار علوم الألسن والسيميائيات الحديثة. «باجتراح أدوات تراثية داخلية ـ غير برانية ـ لتحليل التراث ويمثل الباحث المغربي طه عبد الرحمن أحد رواد هذا المنحى. .»[٥].

ونخلص من هذا النقد السريع لتصور طه عبد الرحمن المنهجي والفكري، بأنه فكر منتصر للتراث لا حاجة لنا إلى منهجية لفهمه، بل المطلوب ـ في رأي بلقزيز ـ استعادته وهذه هي المقاربة الاستنباطية لدى طه عبد الرحمن. وهذا ما عبّر عنه كمال عبد اللطيف بقوة وبصورة مباشرة، بقوله: «نحن إذن نتحدث عن تجاوز داخل دائرة الاستمرارية فلا وجود في الفكر الفلسفي المغربي في منطلقه كتابة مماثلة لكتابة طه عبد الرحمن كتابة ترفض التاريخ والسياسة. . . فأغلب منتجي الأفكار الفلسفية يمنحون الامتياز الأكبر في الوجود للإنسان والتاريخ والمستقبل»[٦].

لا شك في أن الكاتب اللبناني علي حرب هو من أشهر النقاد في الساحة العربية المعاصرة لمشروع فقه الفلسفة لطه عبد الرحمن، حتى إنه اشتهر بهذا النقد في مقال معنون «فقه الفلسفة لمحو الفلسفة». من هنا لا بد من بيان منطلقات نقد علي حرب لطه عبد الرحمن ولو باختزال شديد.

ينطلق التصور الفلسفي والفكري لعلي حرب من استثماره أدوات تركيبية، ولغة تحويلية وتداولية في معالجة الأزمات وتشريح المعضلات الفكرية والاجتماعية والسياسية. وقد أسهمت هذه الرؤية النقدية للكاتب في إعادة النظر في الثنائية الزائفة السائدة: صدام الثقافات، أو الدعوة إلى الخصوصيات الثقافية، أو رفع شعارات العرب والغرب. . وغيرها من القضايا التي تسهم في انحباس الفكر العربي عن الإبداع والاجتهاد. ولعل النبش في ذواتنا الإنسانية هي سر أزماتنا وعوائقنا وهزائمنا، وهو ما سماه بتواطؤ الأضداد.

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١١٥. يقول عبد الإله بلقزيز: «إن التراث ـ في هذه المقاربة ـ فوق النقد، ممتنع عليه، إنه ـ فقط ـ برسم الفهم: والفهم المطلوب نبلغه بوسائط مختلفة من استعادة النص إلى إعادة بنائه بتقنيات منطقية تركيبية» (ص ١١٩).

(٦) كمال عبد اللطيف، **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣)، ص ١٥٥.

وبهذا، جاء سياق نقد الكوجيطو الديكارتي: «أنا أفكر إذن أنا موجود» والتي تحولت على يدي طه عبد الرحمن إلى «انظر تجد». يقول علي حرب: «فإذا بالكوجيطو بعد الاختصار والاستبدال والتقليب يستحيل في نظر فقيه الفلسفة: «انظر تجد»، أي ليتحول من مقولة فلسفية إلى مثل سائر»(٧).

وهذا بناءً على الترجمة التأصيلية التي تتطلع إلى التقيد بالأصول والقواعد المرسومة للمجال التداولي الإسلامي العربي. فعبارة: «انظر تجد» تتحاشى «خلل العبارة وفساد العقيدة وجمود المعرفة. الأمر الذي يجعلها ـ في تصور علي حرب ـ الأقرب إلى أصول وموجبات المجال التداولي العربي، خاصة وأنها تجري مجرى المواعظ والحكم والأمثال السائرة»(٨).

ويترتّب على ذلك، أن الحصيلة قد كانت من خلال هذه الترجمة التأصيلية حصيلة هزيلة وولادة عقيمة. إذ يعتقد علي حرب أن الكوجيطو الديكارتي: «أنا أفكر إذن أنا موجود» يؤسس الأنا التي تخلق الفكر بتوقيع صاحبه، و«النص يكتسب قوته على قدر فرادته بالذات، أي بقدر ما يمارس أحاديته التي لا يماثله فيها نص سواه»(٩)، بل أكثر من ذلك، اعتبر الكاتب اللبناني حرب أن ربط ديكارت مقولته بالأنا هو علامة على التواضع المعرفي والفكري. في حين يخفي طه عبد الرحمن أناه خلف صيغة المخاطب والجمع. إذ تنتصب وراء هذه الصيغة، مرجعية معرفية متعالية تصل إلى حد التأله... «ولا عجب أن تكون النتيجة هذه الصيغة الأمرية القامعة لإرادة التفلسف، انظر تجد، فمن يبدأ بالأمر ينتهي به»(١٠).

وهكذا، فإن بناء طه عبد الرحمن لعبارة: «انظر تجد» يتم عن طريق

---

(٧) حرب، «طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي: فقه الفلسفة لمحو الفلسفة،» ص ١٠.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٠. «الهوية الثقافية تتعين عند فقيه الفلسفة بمجالها التداولي. ولكل مجال أصوله ومكوناته ومقتضياته على صعد ثلاثة هي: اللغة والعقيدة والمعرفة. وبهذا يرى عبد الرحمن أن الترجمة من لغة إلى أخرى ينبغي أن تخضع لضرب من «التحويل» كي يتحقق الانسجام مع الأصول التداولية للمجال المنقول إليه، سواء على الصعيد اللغوي أو العقائدي أو المعرفي» (ص ٩).

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢.

تميزه بين الفكر والنظر. وهو تمييز فيه من الارتداد الفلسفي أكثر مما يشهد على القفزة الفكرية. لذلك ساق علي حرب جملة من الحجج على أفضلية الفكر على النظر. يقول الكاتب حرب: «ثمة أمر آخر، لعله الأهم، هو أن النظر هو توجّه نحو الخارج والعالم، وتأمّل في الأشياء والموضوعات. وأما الفكر فهو تردّد بين الملاحظة والذاكرة، أو بين النظرية والممارسة أو بين الرؤية والعبارة. إنه توتّر بين المفهوم والحدث، وبين الفكر والحقيقة، وبين الأنا والعالم»[11].. فضلاً عن ذلك، إن النظر مرهون بالمعرفي والإبستيمولوجي، والفكر متعلق بالأنطولوجي والوجودي[12].

والحاصل، بالتبعية، أن هذا التمييز بين النظر والفكر وإعطاء طه عبد الرحمن الأفضلية للنظر على الفكر قد جعل الأمر في دائرة التراجع الفلسفي والغرابة الفكرية. وبالتالي، تحصيل «السكون والسلبية، ولا تحتاج إلا إلى مجرد متلقٍّ يتلقى الأمر ويتقبل النصيحة التي تدعوه للبحث عما هو موجود»[13].

من المعلوم أيضاً، أن تلك الترجمة التأصيلية لعبارة الكوجيطو الديكارتي في فكر طه عبد الرحمن قد انبنت على أساس قراءة دينية له. والشاهد على ذلك أن اختيار لفظ «تجد» من دون لفظ كون يفضي إلى الارتباط بالمفعولية. يقول علي حرب في هذا المعرض: «إن طه عبد الرحمن لم يلجأ إلى اختيارها لفاعليتها، بل لمفعوليتها المضمرة، أي لكونها تؤول بالإنسان إلى الاعتراف بوجود خالقه. وفضلاً عن ذلك، فهي تأمر المُتَلَقِّي بالفعل، أي النظر، من أجل أن يكتشف مفعوليته أي مخلوقيته. فمبتدؤها الأمر ومآلها المفعولية»[14].

---

(١١) المصدر نفسه، ص ١١. «النظر هو تجاوز للحدس وتوظيف للبديهة، إنه إعمال الذهن وإدامة الفكر. في حين أن الفكر هو على العكس مما نظر وظن عبد الرحمن: قد يكون بديهة أو رؤية، وقد يكون رؤية أو دراية، وقد يكون إلهاماً أو نظراً» (ص ١٠ ـ ١١).

(١٢) المصدر نفسه، ص ١١.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٤. «وهذا هو المسوغ الحقيقي الذي حمل عبد الرحمن على اختيار الصيغة الإيجابية: كونها تقود إلى «المفعولية» أي إلى إقرار الإنسان بأنه كائن مخلوق أوجد غيره» (ص ١٣).

لعل ابتعاد طه عبد الرحمن عن فعل التفلسف في تصور علي حرب هو رهن بالتقيد والالتزام بالأصول التداولية أي الثالوث: اللغة والمعرفة والعقيدة. والحال أن الإبداع عند حرب هو «خرق المجال الرمزي للغة العربية، من أجل تحريك الفكر الراكد وتخصيب العقل المتوقف عن الإنتاج»[(١٥)]. فطه عبد الرحمن لا يتطلع إلا إلى لغة التأصيل وصفاء الهوية وتميزها عن المجالات الفكرية الغربية الأخرى. بل إن كل من سعى إلى بناء علم فقه الفلسفة هو منتج للعوائق أكثر منه للمفهومات. من البيّن إذن أن خرق المجال التداولي الأصلي (عكس رؤية طه) هو الطريق الملكي إلى الإبداع الفلسفي والتجديد الفكري. ومن ثمة، فـ «الفلسفة تتغذى من خارجها، بل تتغذى مما يستبعده العقل الفلسفي بالذات على ما يمارس التفلسف بعض فلاسفة العصر»[(١٦)].

ويترتب على هذا، أن ترجمة طه عبد الرحمن للكوجيطو الديكارتي بمعنى «انظر تجد» إنما تفرغ محتواه الفلسفي والأنطولوجي الذي وضعت له، ما أدّى إلى العودة بنا إلى الوراء. وهذه طريقة «مستقيمة، أحادية، مغلقة، لا مجال فيها للانحراف، والمواربة، أو للرواية، والاستعارة، أو التأويل والمجاز، أو للتوتر والتعارض (. .) فهو سياق الكلام للعرض أو للرد، للبيان أو للاحتجاج، مستخدماً طريقة في القياس هي غاية في الحرص على الوثوق والأحكام والتواطؤ. .»[(١٧)].

والفائدة من هذا، إن إرادة التأصيل تعيق عمل الاجتهاد وفعل الإبداع، وإن منطق الهوية والمماهاة يشكل إرادة المعرفة ويموّه حقيقة المشكلة[(١٨)]. وبالتالي، فإن عبد الرحمن بهذه الترجمة التأصيلية، قد أسس بدعة وليس الإبداع!!

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٥. «أما الذي فعله طه عبد الرحمن، فهو تجريد الكوجيطو الديكارتي من قوته الفلسفية بقراءته قراءة تراثية تقرّبه من الحكم المتنوعة والأمثال السائرة، فيما الإبداع يتم بقراءة التراث قراءة معاصرة، لا تقوم على نفيه، إذ لا معنى ولا إمكان لنفيه على الاشتغال عليه وتحويله أو على صرفه وتوظيفه من أجل إقامة علاقة راهنة، حية ومتجددة مع العالم والعصر» (ص ١٤).

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٥ ـ ١٦.

ثانياً: تساؤلات أيديولوجية: أسطورة التقريب التداولي (إدريس هاني)

يروم الباحث إدريس هاني في نقده بعض أفكار طه عبد الرحمن إلى بيان أو إسقاط صفة الإبداعية والتجديد عنها. وقد جاء هذا الأمر في سياق هواجس الرجل السياسية والأيديولوجية. ومن هنا اعتبر إدريس هاني أن أسبقية تقويم طه عبد الرحمن لمشروع نقد العقل العربي وأفضليته هو قول مردود. إذ «سبق إلى ذلك لفيف من النقاد والباحثين العرب الذين كانوا أكثر جرأة في نقدهم لمشروع نقد العقل العربي»[١٩]. بل أكثر من ذلك اعتقد الباحث أن ملهم مشروع فقه الفلسفة هو «مستوحىً من هؤلاء الذين دشّنوا نقد العقل العربي، مع الفارق الشكلي طبعاً..»[٢٠].

وهكذا، يكون نقد طه عبد الرحمن للتمركز العقلي البرهاني هو ذاته الذي يسقط فيه صاحب مشروع فقه الفلسفة. ولعل الأمر يمتد إلى «انتهاك سافر لبراءة اختراع للعديد من المشاريع السابقة. خذ على سبيل المثال البؤرة الأساسية لهذا المشروع وهو التقريب التداولي وهو الأخ التوأم مع الفارق في التعريف والتأنيث لمفهوم «إسلامية المعرفة (...) أو مفهوم التبييء كما تحدث عنه الجابري، أو مفهوم الخصوصية، أو الأصالة التي قام عليها علم الاستغراب عند الدكتور حسن حنفي. فما يبدو جديداً، هو إعادة خلع أسماء جديدة على مسميات، وتبديل اصطلاح بآخر..»[٢١].

ويتولّد من هذا، أن مشروع طه عبد الرحمن يسقط في فخ ما حاربه. فمتى علمنا أنه حارب دعوى مركزية الفكر العقلاني المغربي وعقلانية الفكر المشرقي العرفاني وناهضهما، واعترض عليهما، فإنه أسس «المجال التداولي بمركزية مغربية على أساس ما أسماه بأخلاق

---

(١٩) إدريس هاني، «حوار: نحن والتراث،» **منتدى الحوار**، العددان ١ ـ ٢ ([د. ت.])، ص ١٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٢١) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

المغاربة وفضل التخلق المغربي على المشرقي وعلى مصر تحديداً»[٢٢].

ومن المعلوم أيضاً، أن الدكتور طه عبد الرحمن لم يأت بجديد يذكر في مشروعه الفكري الضخم، وإنما سار إلى الاقتباس الأقرب. يقول إدريس هاني: «أرى أن د. طه قاس على ثلاثية البيان، والبرهان، والعرفان كمحددات للعقل العربي. فجعل المجال التداولي خاضعاً لثلاثية اللغة والعقيدة والمعرفة. يمكنك القيام بمقارنة فستجد أن اللغة في المجال التداولي هي مقايسة على البيان في بنية العقل العربي، كما أن المعرفة جاءت مقابل البرهان، والعقيدة مقابل العرفان. وليس المجال سوى مقايسة على بنية العقل البرهاني. .»[٢٣].

لقد سعى الباحث كذلك إلى محاولة تقويض مفهوم التقريب التداولي باعتباره قائماً لدى المقتدمين من فلاسفتنا كالفارابي والغزالي وابن حزم. . وعند المحدثين حين يتحدثون عن لسانيات دو سوسير، والبعد التاريخي والاجتماعي. . ومفاد هذا أن طه عبد الرحمن لم يوفق في إدراج مفهوم الزمان في المجال التداولي الإسلامي العربي. وذلك حتى لا يضحي ذاك المجال «مغلقاً لا يخضع للتحولات السريعة والكبرى»[٢٤].

وبهذا، فتصوّر المجال التداولي عند طه عبد الرحمن هو تصوّر خاطئ من الناحية التاريخية والواقعية. وعلامة ذلك أن القدماء قد مارسوا عملية الاقتباس ونحت المفاهيم وإنشاء المصطلحات بنوع من الأريحية ورحابة الصدر، «وربما منحوها وزناً عربياً نظير الاستقسات والهيولى وإيساغوجي وما إليها من مصطلحات فلسفية. وقد جرى هذا

---

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١١. يقول الباحث إدريس هاني: «الأمر الذي يؤكد على أن مؤاخذة د. طه على الجابري لا تتجه إلى أصل التمركز المجالي أو العقلي، بل الخلاف هنا عرضي، يتعلق بصورة التمركز لا بجوهره، أي أنه خلاف بين تمركز عقلاني وبين تمركز أخلاقي» (ص ١١). انظر: إدريس هاني، «النقد الأخلاقي للحداثة،» **الكلمة**، السنة ٨، العدد ٣٣ (٢٠٠١).

(٢٣) هاني، «حوار: نحن والتراث،» ص ١١.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢. يعتبر هاني إدريس أن مشكلة التقريب التداولي تكمن في «المضمون الأيديولوجي الذي يؤسس له. فهذه التوليفة التي استلهمها د. طه من مصدر يتعلق بفعل التداول المسلم به عند أهل التراث والحداثة معاً. .» (ص ١٢).

التقليد منذ الفارابي حتى ابن رشد ما شذ أحد منهم عن ذلك قط»[٢٥].

ومن هنا، صار التقيد بالتقريب التداولي بمحدّداته اللغوية والمعرفية والعقيدة يرسم طريق التحجر والعمى أكثر من التجديد والإبداع، بل أكثر من ذلك، فالإبداع الحقيقي عند إدريس هاني هو خرم وخرق هذه القواعد، بحيث تعبد الطريق نحو التفاعل مع المعارف الخارجية الجديدة. يقول إدريس هاني: «فكرة التقريب التداولي تكرسنا في الدائرة المغلقة. إذا تفحصت دعائم المجال التداولي، فسوف تجدها قابلة للتطور والتغيير، بخلاف ما رأى صاحبها..»[٢٦]. وإذا بقت تلكم القواعد التداولية على حالها فإنها ترسخ الدوران في الدوران... وهو أمر لا جدوى منه في منطق الاجتماع والتاريخ[٢٧].

وبهذا الاعتبار، فإن خرق المجال التداولي هو فكرة يتفق عليها كل من الكاتب علي حرب والباحث إدريس هاني على اعتبار أن المجرى التاريخي، والسياسي، والاجتماعي، وحتى التصور الإسلامي ذاته (كما يزعم هاني) هو مجرى مفتوح على التحولات المشهودة، والمتغيرات الحاصلة في مجالات العلم والتقنية والفكر. وبالتالي، فالإبداع «لا يتم إلا بانتهاك المجال التداولي نفسه، وجعله مجرى تداولياً وتواصلياً، وهذا الإبداع أو الانتهاك يقوم على شرطين من بينها»[٢٨]:

- **شرط الانفتاح والاستقبال**: أي انخراط الإبداع في بنية مفتوحة لا مغلقة. وهذا لا يتوفر في المجال التداولي الطهائي، بمعنى أن «لا إبداع إلا بفتح المجال التداولي على مجالات أخرى لنقل إنه المجال التداولي الكبير[٢٩]. ومن ثمة، فالإبداع لا يكون من قبيل المقاربة الاستنباطية أو الاستكفاء داخل التراث، بل إن مشروعية التكامل والشمولية لا تتحقق لمشروع طه عبد الرحمن إلا - بحسب رأي إدريس - إذا استحضر

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٢. يقول إدريس هاني: «إذ ارتأى تبديل فعل التأصيل بالتأثيل درءاً للوثة الاسترجاع من دون إغناء أو إثراء للمفاهيم». انظر: هاني، «النقد الأخلاقي للحداثة،» ص ٢٥.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٣.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٤.

المقاربات الأنثروبولوجية، والاقتصادية، والتاريخية، والسيكولوجية[٣٠].

وهكذا، فقد سارع الرجل، إدريس هاني لبيان ضحالة التقريب التداولي من خلال مراجعة فكرة الفكرانية كترجمة للأيديولوجيا. ذلك أنها تقع في مزالق متعددة منها: أنها ترجمة تخفي الأبعاد الإشكالية للمصطلح، فهو يقدمها بمعناها التقليدي المتجاوز بوصفها منظومة أفكار أو معتقدات. .[٣١].

هذا فضلاً عن أن الفكرانية تسقطنا في اشتراك لفظي؛ معنى هذا أن الأيديولوجيا هي نظرية للعمل، والحال أن الفكرانية هنا، كما يقول إدريس هاني، تضحي نقيضة المفهوم والتصور العملي (praxis). معتبراً بذلك أن صيغة عبد الله العروي لمصطلح الأدلجة هي أكثر وفاءً للمضمون الإشكالي والفلسفي من التصور الطهائي. يقول إدريس هاني: «تبقى الصيغة العروية حافظة للمضمون الإشكالي للمفهوم مع تقيد مبدع في مراعاة الوزن العربي. وهو الاختيار المبني على وعي تاريخي وفلسفي واستيعاب للنقد الأيديولوجي. هذا في حين تبدو الترجمة الطهائية رغم تمسّكها بالاستبدال العربي، ليست إلا تعاطياً حرفياً مع المفهوم»[٣٢].

وأما المثال الآخر، الذي ساق إدريس هاني في هذا المعرض هو ترجمة الكوجيطو الديكارتي: «أنا أفكر إذن أنا موجود» التي انقلبت إلى «انظر تجد» مع طه عبد الرحمن. «وهذا أكبر دليل على غرابتها، لأنها لو كانت تداولية لحصرت في وجدان اللغويين عفو الخاطر»[٣٣]. ومن ثمة، صارت ترجمة فيها الكثير من المآزق الفلسفية والخلط المفاهيمي والتساهل.

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١١.

(٣١) إدريس هاني، «ما بعد الأيديولوجيا،» موقع هيسبريس، <http://www.hespress.com/?browser=view&EgyxpID=18867>.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) المصدر نفسه. يقول الدكتور بناصر البوعزاتي في سياق نشأة المفاهيم: «المفاهيم، بهذا المعنى، تنحت طبق قواعد مضبوطة منها قواعد لغوية عادية، ومنها قواعد منهجية تفرضها ضرورة التعبير العلمي. إذ يوازي استعمال أدوات مفهومية جديدة، ويتلازم مع نمو المعارف المتراكمة، وكأن التعقل العلمي لا يستعمل إلا المفاهيم التي نجد تبريراً منطقياً ومنهجياً لوجودها». انظر: بناصر البعزاتي، **الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية** (الرباط: دار الأمان، ١٩٩٩)، ص ٢٦٣.

وغني عن البيان، أن طه عبد الرحمن قد عرف الإنسان باعتباره كائناً أخلاقياً إلا أن الناقد إدريس هاني تصور أن ذلك من استلهام كانط الذي عرف بمنحاه الأخلاقي العملي. وأما اعتبار أن كانط يؤسس تصوره الأخلاقي الفلسفي على النصوص المقدسة فهي فكرة شبنهاور التي لم يعلن عنها طه عبد الرحمن في كتابه **سؤال الأخلاق** كما يزعم إدريس هاني. هذا زيادة إلى أن اعتبار العقل من الأفعال لا من الجواهر هي فكرة مستوحاة أيضاً من أولمو (ulmo). يقول إدريس هاني: «ولو أنه أدرك مفهوم الحركة الجوهرية إذن لما وقف على إشكال لا موضوع له. لأن القول بالثبوت لا يلزم عنه القول بالثبات بخصوص الجوهر. إن الجوهر يمكن أن يثبت في حق العقل وتثبت معه حركته، فلا إشكال»[٣٤].

من البيّن أن المجال التداولي أيضاً، عند طه عبد الرحمن، يتأسس على مبدإ التفضيل أو الأفضلية، والذي فكرته أنه توطين لنزعة قومية، وعنصرية متفوقة باعتبار أن الشرع مسلَّمٌ به. والحال أن «الإسلام في تعاطيه مع الآخر المختلف يتخلّى عن إحساسه بالتفوق أو بالتفضيل التداولي، لأن المسلم مطالب بأن ينظر إلى نفسه وإلى الآخر ليس بالوقوف على أرضية مائلة بل بالوقوف على أرضية منبسطة سواء: **﴿وإنا أو إياكم لعلى هدى أو في ضلال مبين﴾**[٣٥].

ومن الطبيعي أن يؤدي هذا التصوّر إلى القول ـ وفق كلام إدريس هاني ـ إن الحداثة أو الفلسفات الغربية الحديثة، جذورها هو المجال التداولي اليهودي. وكان الأولى أن يسدد طه القول بأن «النشاط اليهودي الفردي أو الأقلي في المجتمع الغربي الواسع والمختلف لا يمكن إلا أن يخضع لآثار المجال التداولي الأوروبي..»[٣٦].

وبذلك، فالمجال التداولي لدى طه عبد الرحمن هو مجالات تداولية

---

(٣٤) هاني، «حوار: نحن والتراث،» ص ١٥.

(٣٥) **القرآن الكريم**، «سورة سبأ،» الآية ٢٤، والمصدر نفسه، ص ١٥.

(٣٦) المصدر ذاته، ص ١٥. «وأن الطريق الحزمية التي تمثلها الأستاذ طه وبالغ فيها في أيديولوجيا التقريب التداولي، تكون أشبه بأن يشتري رجل عربي سيارة ثم بسبب وضرورة المجال التداولي يفرض إعادة صياغتها بدفع سقفها الأعلى كالسنام ويضع لها لجاماً ويجعل منها جملاً رغماً عن أنفها». انظر: هاني، «النقد الأخلاقي للحداثة».

بحيث من الخطأ القول إنّ هناك مجالاً عربياً إسلامياً نقيّاً إلى «درجة القول بالمبدإ التفضيلي. إنه تاريخياً مجال متوتر، يتعين الاجتهاد لتحقيق قدر من الوفاق والانسجام داخله»[٣٧]. كل ذلك بعيداً عن أسطورة التقريب التداولي أو أيديولوجيا المجال التداولي.

ثالثاً: تأويل القول المنطقي عند الفارابي في مشروعية القراءة (محمد المرسلي)

يعتبر الكاتب المغربي محمد المرسلي من بين النقاد لمشروع طه عبد الرحمن، البارزين من الناحية الأكاديمية والعلمية. وذلك مَرده إلى اختصاصه أيضاً في مباحث المنطق وعلوم اللغة. وهو الأمر الذي يعطيه الأفضلية في تعقل مشروع فقه الفلسفة من حيث اشتراك الرجلين ـ طه والمرسلي ـ في المنطق وعلومه.

إذا كنا قد رأينا في ما سبق، أن منزلة الفارابي في مشروع طه عبد الرحمن هي منزلة المقلّد الذي لا قِبَل له بطرق الإبداع ومسالكه. إذ يتبين ذلك من خلال اقتفائه آثار أرسطو في المدلول اللغوي والاصطلاحي في توظيف الرابطة الوجودية.

من هنا تلقى الفارابي انتقادات أو تقويمات جذرية من قبل طه عبد الرحمن منذ كتابه الأساس **اللغة والفلسفة**، إذا كان الأمر كذلك، فإنه من المفيد القول إن النموذج الأصيل في التاريخ العربي في مجال المنطق في فكر المرسلي هو الفارابي، فعن طريق تحليل نصوصه المنطقية، اكتشف أن الرابط الأنطولوجي وتحليل الألفاظ والحروف في المنطق العربي، قد جعلت منه التعبير الأمثل على الإبداعية والأصالة والجدة في استيعاب المنطق والتي يتردد عليها مفكرون معاصرون أمثال زيمرمان (Zimmermann).

وبهذا، فقد أسس محمد المرسلي رؤيته المنطقية والفكرية عند

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٦.

العرب عن طريق الوعي العلمي، والأكاديمي المنفتح على مستجدات المنطق وتحولاته الرمزية والدلالية.

ومن المعلوم أن هذه العودة النقدية والنظرية، من قبل الكاتب، إلى منجزات المناطقة العرب وقضايا «القول الخبري والكلمة أو الفعل وتقريب الألفاظ المستعملة عند الفارابي».. وغيرها من المواضيع الأساسية في تراثنا المنطقي التقليدي، هي عودة إلى إعادة ترتيب عناصره ومقولاته ومفاهيمه، ترتيباً دلالياً ومعرفياً ومفهومياً.. في منأى عن التوظيف الأيديولوجي في تأصيل المنقول وفق المجال التداولي الإسلامي العربي.

فضلاً عن ذلك، إن تلك العودة مرهونة بتصورات إبستيمولوجية وفلسفية للزمان والتقدم التاريخي. فالزمان هو «ماض ومستأنف، لأن الحاضر ما هو إلا حد، أي نهاية للماضي وبداية للمستقبل»[٣٨]. وهذا التصور هو الذي أسهم عند المرسلي، من بين مقتضيات كثيرة إلى البحث في استشكالات علم المنطق بدلاً من تقريب قضايا فلسفة المنطق[٣٩].

إن القول عند أهل المنطق هو «لفظ دال بالتواطؤ الواحد من أجزائه قد يدل انفراده على طريق أنه لفظة (Phasis)، لا على طريق أنه إيجاب أو سلب»[٤٠]. ويقول ابن سينا ـ في هذه المناسبة ـ إن القول «لفظ مؤلف من (الإشارات والتنبيهات). بيد أن الكاتب المغربي قد جعل تدقيق مفهوم القول إنما هو من نصيب الفارابي (المعلم الثاني). فلما كان تحليل القضية يرجع إلى أقدم محاولة منطقية لضبط القضية البسيطة وتوضيح مكوناتها عند أرسطو»[٤١]. من ثمة، كانت القضية تتكون من عنصرين هما: الإسم (onoma) والكلمة (rhema).

---

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٤

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٥.

(٤١) فلسفة المنطق هي البحث في الإشكالات الفلسفية التي يطرحها المنطق. كما هو الشأن بالنسبة إلى فلسفة اللغة التي تبحث في الإشكالات الفلسفية التي تطرحها علاقات اللغة بالعقل الإنساني وعلاقة اللغة بالواقع.. وفلسفة الرياضيات التي هي البحث في الإشكالات الفلسفية التي تطرحها الرياضيات. =

و«أما القول المركب فهو ينطوي على قول تام وناقص[٤٢]، والقول التام هو ما تألف من اسم وكلمة أو من اسمين أو من اسم وكلمة وأداة»[٤٣]. ومن ثمة، فالقول التام عند الفارابي يتألف من خمسة أنواع:

الخبري، والعامري، والنداء.. والمركب التام ينقسم إلى قسمين: مركب خبري (الصدق والكذب)، ومركب إنشائي[٤٤]. في حين اكتفى ابن سينا «بسرد الأنواع التالية دون حصر: الاستعلام، والاستفهام، والالتماس، والأمر، والنهي، والتضرع أو المساءلة»[٤٥]. وأما المركب الناقص لدى المعلم الثاني فهو «كل قول أمكنه أن يكون جزء أحد أنواع التام فهو غير تام»[٤٦].

من البيّن، أن القول الخبري في المنطق هو الخاضع لقيمتي الصدق والكذب[٤٧]. ومن المرجح أن هذا هو الذي يجعل المركب الخبري منفصلاً عن المركب الإنشائي. هذا الأخير الذي لا تتحقق فيه قيمتي: الصدق والكذب.

بيد أن الفارابي ـ وفق كلام محمد المرسلي قد أثبت أن الإنشاء قد تتحول خاصيته إلى قيمتي التصديق والكذب.. «فالجملة، يا زيد اقترب! لا صدق ولا كذب فيها، لكنها عندما تؤول إلى: يجب أن

= يقول سالم يفوت مشيراً إلى مؤلفات طه عبد الرحمن: «وجميع المؤلفات أو المقالات المنطقية التي صدرت بالمغرب، على قلتها، سواء منها التي سعت إلى تطوير نظرية ما أو تقديم عمل إبداعي، أو التي انحصرت مقاصدها في تيسير المفاهيم أو التقنيات وتبسيط الأدوات تبسيطاً مدرسياً، تصدر عن هذا الهاجس، هاجس معارضة الميتافيزيقا ومعارضة التقليد الفلسفي». انظر: «الفلسفة في المغرب في نصف قرن دور كلية الآداب والعلوم الإنسانية في بعث نهضة فلسفية جديدة بالمغرب،» ورقة قدمت إلى: **رهانات الفلسفة العربية المعاصرة: أعمال**، تنسيق محمد المصباحي، سلسلة ندوات ومناظرات؛ ١٦٥ (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠١٠)، ص ٤٢٧.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٤٣) المصدر نفسه.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٠.

تقترب يا زيد، يصير إلى التصديق والتكذيب»[٤٨]. يقول المرسلي: «نجد المعلم الثاني يدقق التعبير بإضافته لصفة: الصدق بالعرضية للإنشاء، والصدق بالذاتية للخبر، فالإنشاء يصدق أو يكذب عرضاً، أما الخبر فصادق أو كاذب بالذات»[٤٩].

ولعل هذا ما دفع المؤلف إلى الإقرار بأنه لم «يعثر في المؤلفات العربية للمنطق على تعريف يقول مثلاً: الخبر قول يدل على الصدق أو الكذب أو مثلاً: **إن الخبر يقول الصدق أو الكذب** (...) **إن غياب مثل هذه التعريفات من الأدبيات العربية في مقابل حضورها بالأدبيات اللاتينية منذ بوليس ذو قيمة تاريخية هامة**» (التشديد من عندنا)[٥٠].

وينجلي من هذا، أن محدودية المنطق التقليدي أو انفتاحه على منجزات المنطق الحديث والمعاصر، يتطلب الدفاع عن أطروحة الانفصال أو الاتصال من خلال الخوض المنهجي والمعرفي، وتقريب بعض القضايا الأساسية ومنها: الكلمة أو الفعل عند الشراح المناطقة العرب.

لقد عرف مفهوم الفعل أو الكلمة في المنظور المنطقي الأرسطي باعتباره «لفظاً دالاً بالتواطؤ، يدل على ما يدل عليه زمان، ليس واحد من أجزائه يدل على انفراده، وهو دليل ما يقال على غيره»[٥١]، بالرغم من أن أرسطو لم يستثمر هذا التعريف في كتاب **الشعر**. يقول الدكتور محمد المرسلي: «لم يأخذ من كل تلك العناصر، المذكورة أعلاه، بما فيها العنصر الخامس إلا الدلالة الزمنية، ورغم اختلاف أهداف كتاب الشعر عن أهداف كتاب العبارة، فإن الثابت في ذاتية الشيء **المُعَرَّف** ظلّ واحداً»[٥٢].

من هنا، كان عمل الفارابي ـ وهو النموذج الأصيل في الرابطة

---

(٤٨) أبو العلا عفيفي، **المنطق التوجيهي**، ط ١١ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣)، ص ٨.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٨.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

الوجودية ـ عملاً خلّاقاً ومتميزاً في تاريخ المنطق العربي، وذلك بإغناء «المحتوى الدلالي لها بتنويع إحالاتها، لمسألة rhema..

وهكذا كان المسلك الاستدلالي للفارابي، كما يقول زيمرمان (Zimmermann) «تعبيراً عن رؤية صورية خالصة للنظرية المنطقية»[٥٣]. إذ تمكن الفارابي (المعلم الثاني) من إبراز قيمة الرابط الأنطولوجي المتمثل في: يوجد (estin) أو موجود (toon)، وبالتالي كانت هذه القراءة التأويلية قد رفعت من شأن «المعلم الثاني الذي سيدخل تاريخ المنطق من بابه الواسع»[٥٤].

أما قراءة الألفاظ المستعملة في المنطق للفارابي، قراءة تأويلية منطقية خالصة تنخرط في محاولة المرسلي، «تقديم تأويل ممكن أن يعيد بناءها في ضوء نظريات المنطق العربي»[٥٥]. وبيان مدى أفضلية النموذج المنطقي (الفارابي) في تطوير المنطق العربي.

يعتبر المعلم الثاني أن الحرف هو «لفظ دال على معنى لا يمكن فهمه بنفسه دون ربطه باسم أو فعل»[٥٦]. ومن هنا صنف الفارابي الحروف تصنيفاً منطقياً حسب «المفهوم من علم المنطق في ذلك الزمان رغم لجوئه لاصطلاحات علم النحو»[٥٧].

وبهذا الاعتبار، كانت هذه القراءة المنطقية لكتاب: **الألفاظ المستعملة في المنطق** إنما بغية إبراز «ما قد يقرن بالأسماء، ومنها ما قد يقرن بالكلم ومنها ما قد يقرن بالمركب منها»[٥٨]. ويتضح لنا أن الكاتب المغربي المرسلي قد تمكن من إعادة ترتيب المجموعات الخمسة للحروف عند الفارابي، ونذكر منها:

«فئة الحروف أو الأدوات الفيوية ضمن قضوية (Intrapropotionnelles)،

---

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٥٦) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.
(٥٨) المصدر نفسه، ص ٤٢.

وتضم كلا من الخوالف والواصلات والواسطات»[٥٩]. يقول الدكتور المرسلي في هذا المعرض: «إن ميزة هذا التصنيف الثلاثي الجديد لا تكمن فقط في كونه شديد الارتباط بالأهداف المنطقية التي يتوخاها الفارابي، من تعداده وهذا واضح من خلال مخالفته للنحاة»[٦٠].

ومن قبل ومن بعد، يمكننا تسجيل بعض الملاحظات بشأن المنطق عند العرب ومنها: إن المنطق أو بالأحرى الشروحات أو المدونات اللاتينية قد ألفت مجلدات مستقلة لدراسة الحروف.. في اللحظة التي يعرف فيها المنطق العربي قصوراً في هذا المجال، بالرغم مما أبرزه محمد المرسلي في فرادة الفارابي وأصالته في دراسة الحروف والألفاظ.

لا ريب في أن من أبرز الإشكالات الفلسفية والمنطقية عبر تاريخ المذاهب والمدارس هي إشكالية الجوهر. إذ ترتبط هذه المقولة المركزية بمجالات النظر الفلسفي المختلف: الطبيعي والمنطقي والإلهي.. حيث تمت بلورة، من خلال هذه الجوانب، فلسفات هائلة. غير أن من المشكلات الأساسية في مقولة الجوهر، هي مشكلة النقل والترجمة من النص الإغريقي إلى النص العربي. وبهذا نجد في طريقنا أكبر المشكلات عبر تاريخ الأفكار والحضارات، من حيث هي منطلق التقدم والنهضة والازدهار، ومن حيث هي علة الارتداد والتقهقر إلى الوراء.

ولعل من القضايا الفلسفية التي قاربها محمد المرسلي هي قضية الجوهر. يقول الكاتب: «من أهم النصوص التي يتطرق فيها أرسطو للجوهر هناك الفصل الخامس من كتاب المقولات والفصل الثامن من مقالة الدال وكذا مقالة الزاي من كتاب ما بعد الطبيعة»[٦١]. من ثَمّ كان مطلب الكاتب هو النظر في الالتباس الدلالي والإشكالي لمقولة الجوهر.

لقد شرع المرسلي في الإنصات للنصوص اليونانية وتحولاتها الدلالية، ونقل المقولات من النص العربي إلى الفرنسي إلى الإنكليزي.. فلما كان الجوهر في كتاب **المقولات** هو: «الموصوف بأنه أولى بالتحقيق

---

(٥٩) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٦١) المصدر نفسه، ص ٤٩.

والتفصيل، فهو الذي لا يقال على موضوع ما ولا هو في موضوع ما»(٦٢)، بحيث نلاحظ ـ كما يقول المرسلي ـ «الطبيعة الاستئنافية: وأما الجوهر..، وهي صيغة توحي بأن هناك جواهر متعددة لا جوهراً واحداً فقط (...) هذا إذن هو ما توحي به الصياغة العربية التي برزت فيها فإما»(٦٣)، فإن الجوهر الموصوف إنما يجعلنا نتصور «شيئاً إما مفهوماً بمعنى التصور أو شيئاً خارجاً موجوداً في الأعيان. وهذا الشيء (المفهوم أو الموجود العيني) الذي هو جوهر يوصف بكذا وكذا..»(٦٤).

أما النص الإنكليزي والفرنسي المعاصر فلا وجود لدلالة الاستئناف فيه.. وهذا يقر بوجود الاختلافات في الصياغات، وإن كانت غير «ذات خطورة فهي مع ذلك لافتة للنظر»(٦٥).

وعلى هذا، تختلف حتى صيغة الأسماء من حيث الأكثر والأولى والرئيس..(٦٦) يقول المرسلي: «سماها العربي بالتفضيل، والإنكليزي most definite والفرنسي principalement. في حين اتفق جميعهم حول الكلمة الأولى: الحقيقة، وهذه هي الكلمات الأصلية:

١. كوريوتاتا κριωτατα

٢. بروتوس πρωτωσ

٣. مالستا μαλισα»(٦٧)

والحاصل، بالتبعة، أن مشكلة نقل وترجمة المقولة من نص إلى آخر إنما تطرح مشكلة المشكلات ألا وهي «دور الترجمة في تطور الفكر النظري»(٦٨)، والتي توجد لنا وبفضل تلك المقارنات المومأ إليها أعلاه،

---

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٥٩.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٦٠.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٠.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٦٠ ـ ٦١.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٦١. «لاحظ أننا قرأنا «أولى» وهذا ما يوجد في طبيعة بدوي. لكن «أولى» (أي من الأول) لاحظ الكلمة اليونانية «بروتوس» وأصبحت الكلمة العربية «بالتقديم» فضلاً وزيادة» (ص ٦١).

أرسطو المتعدد أي أننا أمام أرسطو معرب، ومفرنس، وأرسطو المُنَكْلَز.

وفي معرض التفكير في مفهوم المناظرة في الفكر الإسلامي العربي يقر الكاتب محمد المرسلي بأنه لا يرى ما يراه طه عبد الرحمن في أن فن المناظرة يرتقي بالترادف إلى التحاج أو الحجاج. وذلك بدليل أن طه عبد الرحمن وقع تحت تأثير ابن خلدون، والذي بدوره لم يسلم من أثر وتأثير الأمثلة الفقهية والكلامية عليه. يقول المرسلي: «فلن أستبعد وقوع الكاتب المغربي طه عبد الرحمن تحت تأثير ابن خلدون عندما ربط بين المناظرة الإسلامية وأصول الفقه، وعلم الكلام بدل ربطها في عمومه وبالجدل والخطابة الأرسطيين منه على الخصوص..»[69].

ويستفاد من هذا، أن ابن خلدون «معذور في إعاقته تلك لأن زمانه لم يسمح له بالاطلاع على ما نحن عليه مطلعون في أيامنا هذه. أما أن نحدو حدوه ونحن على علم بوجود رسائل مثل تلك التي كتبها محمد بن أبي بكر المرعشي في تقرير قوانين وآداب المناظرة أو على علم بما كان عليه حال المناظرة عند من عاصر أجدادنا من مناطقة ومتكلمي الفكر اللاتيني، فلن نجد من يلتمس لنا الأعذار أبداً»[70]!

وبهذا فإن البحث في تاريخ الفكر الإسلامي العربي عن لفظ التحاج أو الاحتجاج لبيان ترادفه مع لفظ المناظرة.. يكون «مجرد تحجج لمحاولة نقل تقريبي لكلمات أجنبية من مثل Argumentation التي أراد لها بيرلمن أن تصبح عنواناً لعلم جديد»[71].

ولعل الكاتب التونسي محمد الحداد قد سار في الاتجاه ذاته، على وجه العموم، الذي طرحه الكاتب المغربي محمد المرسلي بأننا ينبغي أن «لا نسلم بالتمييز في المطلق بين الاستدلال والجدل والحجاج والمغالطة... إلخ لأن تغير الوضع الحضاري يغير التوزيع السائد والحدود الفاصلة بين المختلَف فيه وغير القابل للاختلاف..»[72].

---

(٦٩) محمد المرسلي، «فن المناظرة،» **مدارات فلسفية**، العدد ١٩ (٢٠١٠)، ص ٧ ـ ٨.

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٧٢) محمد الحداد، **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي** (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٢)، ص ١٥٨، الهامش الرقم (٣).

وبهذا، فإن «الأرغيمنتسيون والمنطق الحواري يجوز لنا القول إن في الأولى كثيراً من الاهتمام باللغة وقليلاً من المنطق، أما في الثانية فكثير من المنطق وقليل من الاهتمام باللغة. .»[٧٣] بعبارة أوضح «فمع ديكارت انتصر أرسطو للتحليلات الأولى والثانية (. . .) أما مع أتباع الأرغيمنتسيون فقد انتصر أرسطو للجدل والخطابة والأغاليط. .»[٧٤].

وينجم عن هذا، أن نظرية بيرلمن قد ارتكزت على ثنائيات سكونية: استدلال/حجاج، تحقق/اقتناع، استعمال عادي/استعمال حجاجي، نفي/إثبات، وصل/فصل، منطق/واقع. . إلخ وهي في مجملها كما يقول الدكتور محمد الحداد: «نظرية سكونية لأنها ظلت وفية للإطار الأرسطي وعملت داخل حدوده. والإطار الأرسطي كان سكونياً لأنه عكس وضع المدن الإغريقية المنغلقة على نفسها لا يمارس فيها سوى نخبة صغيرة تتباين مواقفها. .»[٧٥].

يتحصل مما تقدم، أن فن المناظرة في تصور المرسلي قد تشكلت من خلال القضايا الكلامية والفقهية، كما ارتبطت بالمذهب الحنفي والشافعي. . لذلك فمن الضروري إعادة الاعتبار إلى علاقة المناظرة بمباحث المنطق وتطوره في الثقافة العربية والإسلامية.

رابعاً: أسئلة التاريخ والاجتماع: نحو كونية الفلسفة (ناصيف نصار)

لننعطف الآن إلى رؤية المفكر اللبناني ناصيف نصار في نقده لأطروحة الدكتور طه عبد الرحمن عن تحقيق التواصل الفلسفي بين العرب والغرب. لقد انطلق ناصيف نصار من رؤية سوسيو ـ معرفية في مقاربة الفكر الفلسفي العربي اليوم، وذلك من خلال مقولَتيْ الصراع والتواصل باعتبارهما يفسران طبيعة العلاقة مع الذات والعلاقة مع الغرب. يقول

(٧٣) المرسلي، المصدر نفسه، ص ١١.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١١.

(٧٥) الحداد، المصدر نفسه، ص ١٥٩، الهامش الرقم (٣).

الكاتب في هذا السياق إن مفهوم الصراع أو التواصل لا يصح أداةً للتفسير العقلاني بين الطرفين أي العرب والغرب، بل «يصح بالنسبة إلى علاقته مع ذاته أيضاً، ولعله يصح بالنسبة إلى ذاته أكثر مما يصح بالنسبة إلى الغرب، خلافاً لما يبدو من الوهلة الأولى»(٧٦). وهو الرهان الذي يتطلع إليه الدكتور نصار في بناء استراتيجية: الاستقلال الفلسفي العربي.

وهكذا، فقد اعتبر الكاتب نصار أن علاقة الفيلسوف بالمنتوج العالمي هي علاقة شراكة وتفاعل، وليست علاقة تباعد وانقطاع.. أو بالأحرى أن المتفلسف متعة تفاعل مع المتاح المشترك ـ كما يقول عبد الله العروي ـ تحقق بالفعل التواصل الفلسفي أو الكونية الفلسفية. يقول ناصيف نصار في بلورة فكرته: «المتفلسف الحق يقتضي في جملة شروطه شرط التواصل، الفيلسوف لا يبدأ من الصفر، ديكارت لم يبدأ من الصفر، الفيلسوف يبدأ داخل تاريخ الفلسفة ويتموقع في سياق هذا التاريخ الذي لا يشبه تاريخ العلم شبهاً كلياً، فيأخذ ويعطي ويقطع ويكمل ويهدم ويبني»(٧٧).

ونخلص من هذا، إلى أن التواصل الفلسفي العربي مع مجاله التداولي والمجالات التداولية الأخرى لا يكون إلا بمقتضى جدلية الكونية والخصوصية، أو قل «مبدأ تقدم الكونية على الخصوصية في المنطق العميق للتفكير الفلسفي وللعمل المؤسس عليه»(٧٨).

من المعلوم، أن انخراط الفيلسوف في تقريب تساؤلات الإنسان والعقل والموت.. هي «حقيقة واحدة لجميع الناس من دون استثناء، والتفكير فيها بوصفها حقيقة واحدة تخترق كل الفوارق بين الكائنات البشرية، والأنا هي أناي بالذات، وهي أنا كل فرد بشري على الإطلاق»(٧٩). وهذا معناه أن المتفلسف العربي يتشارك مع غيره في كونية الفلسفة، وذلك تحت شرط أو

---

(٧٦) ناصيف نصار، «التواصل الفلسفي والمجال التداولي،» **المستقبل العربي**، السنة ٣٠، العدد ٣٤٧ (كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨)، ص ٩. «كان شعر النهضة العربية الأولى ليس فقط للرد على تحديات الثقافة الغربية الاستعمارية بطريقة متوسطة بين الصراع والتواصل، بل لإعادة النظر في علاقة الفكر العربي بتقاليده ومؤسساته أيضاً» (ص ٩).

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١١.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ١٢.

اعتبارات الخصوصية العربية المبنية على ثلاثة مستويات: المستوى السياسي، والمستوى الحضاري، والمستوى اللغوي. وعليه، يكون على حد كلام نصار «رهان الكونية في الخصوصية»[٨٠].

ومن الواضح، أن الكاتب ناصيف نصار لا يفهم الكونية والخصوصية إلا عن طريق مبدإ التراتب، وذلك بعيداً عن الجدلية الهيغلية التي تعمل على إدماج طرفي الموضوع من أجل طرف ثالث، وفي منأى أيضاً عن التوتر والصراع المفرط بين الكونية والخصوصية تحت أية ذريعة من الذرائع التي يتم تصريفها في الثقافة العربية الراهنة.

إن من يقرأ للمفكر اللبناني ناصيف نصار يلحظ ميولات الرجل الاجتماعية، والتاريخية، التي تطبع رؤيته وتصوراته لمفاهيم الأمة والوطن والمجتمع.. لهذا، فإن لكل أمة مجالها التداولي الخاص بها وكأنها محدّدات صارمة لا يمكن التخلي عنها أو التفكير من دونها، وهي بمثابة الآثار اللغوية، والسياسية، والحضارية التي تتعلق بكل فيلسوف، أو مفكر، أو رجل دين..

ولعل تغاضي الدارس عن هذه المحدّدات إنما يفضي به إلى نوع من التبعية العمياء أو الانكفاء الهش. ومن ثمة، فإن هذه المحدِّدات قد تختلف في رأي الكاتب من فترة تاريخية إلى أخرى، ومن حقبة حضارية إلى أخرى، وهو الأمر الذي يضع العرب اليوم في صورة مختلفة عن العرب المتقدمين، أو بالأحرى صورة العصور الوسطى تختلف جذرياً عن صورة العصور الحديثة.

من هنا، يسعى الدكتور نصار إلى بناء قراءة تاريخية واجتماعية تتأسس على سوسيولوجيا المعرفة، أي النظر إلى المفاهيم والتصورات والمقولات من زاوية تكويناتها وتطورها في السياق التاريخي. يقول الكاتب في هذا المعرض عن علاقة عرب اليوم بعرب الأمس: «فإن الفيلسوف العربي لا يستطيع أن يقيم تواصله مع الفلاسفة العرب

---

(٨٠) المصدر نفسه، ص ١٣. «هل يمكننا أن نتواصل مع هايدغر (Heidegger) مثلاً، من دون أن نأخذ في الاعتبار شخصيته ووضع الأمة الألمانية في أيامه وخصائص اللسان الألماني وانشغاله به. وحالة الحضارة الأوروبية الغربية في القرن العشرين» (ص ١٣).

المتقدمين على أساس وحدة اللسان، بل على أساس الاختلاف عنهم في الوضعية الحضارية، والاجتماعية، والسياسية؛ وذلك لأن صورة العالم العربي اليوم على صعيد التطور الحضاري والتطور الاجتماعي السياسي، ليست استمراراً للصورة التي كان عليها في العصور الوسطى. ثمة انقطاعات عدة باتت تفصل الشعوب عما كانت عليه في تلك العصور..»[٨١].

يترتب على هذا، أن يمهد طريقه لتقويض فكرة طه عبد الرحمن حول المحدد اللغوي للمجال التداولي الإسلامي العربي عن طريق الرهان على المنظور التاريخي، المفضي إلى نسبية المعارف والتصورات والمعتقدات!

وعلى هذا، يعبر ناصيف نصار عن كيفية ترتيب علاقتنا بالتراث الفلسفي العربي، أو علاقة العرب بالماضي والحاضر. يقول الكاتب: «إنني أفهم التواصل مع الفارابي أو ابن رشد أو مع غيرهما، بحثاً عن حل عصري لمشكلة العلاقة بين العقل والوحي، ولكنني لا أرى بينهم من ينبغي التواصل معه للتفكير في مشكلة الوطنية الديمقراطية؛ لذلك لا يجوز طرح مشكلة التراث الفلسفي العربي في العصور الوسطى، كأنها مشكلة واحدة تتطلب حلاً واحداً يتمثل في موقف عام واحد للعلاقة بهذا التراث، فمن زاوية التواصل لا بد لها من أن تأخذ في الاعتبار مقتضيات السؤال المطروح للبحث، ومدى تعلق هذا السؤال بالتغير التاريخي الذي عرفه المجال التداولي العربي بين العصور الوسطى والعصر الحاضر»[٨٢]. وهو الأمر الذي يقذف بنا في مشكلة الصراع بين القدامة والحداثة.

من المعلوم أن نقد ناصيف نصار لأطروحة طه عبد الرحمن يتم عن طريق نقد مرتكزات كتاب **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**، هذا الأخير الذي أعلن فيه مؤلفه أن للأمة العربية الحق أن تكون لها فلسفة خاصة بها، وأن المحدّد اللساني هو المحرك الرئيس في هذه العملية التفلسفية الإبداعية. بيد أن ناصيف نصار، يعتبر هذا التصور اللغوي هو

---

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

تصور مبني على «وجهة نظر قومية أيديولوجية»[٨٣]، بل إن النقد يمتد لدى نصار إلى اعتبار طه عبد الرحمن في دفاعه المستميت عن اللسان العربي هو شبيه بدفاع الأرسوزي عن ذلك مع فارق بارز، ذلك أن الأول يدافع عن الحق القومي العربي الإسلامي، والثاني ينافح عن الحق القومي العربي.

ويستفاد من هذا، أن «التواصل الفلسفي محكوم من خارج الفلسفة بالحدود الآتية: من القومية العربية بما هي قومية حية من جهة، ومن الدين الإسلامي بما هو منظومة عقائدية وأخلاقية من جهة ثانية»[٨٤].

والحال أن هذا التصور الطهائي ـ في رأي ناصيف نصار ـ لا يبعد حقيقة تاريخية واضحة وهي أن التراث اليوناني يعج بكثير من المذاهب الفلسفية والفكرية المتناقضة، وهكذا بالنسبة إلى العصر اللاتيني والعصر الحديث. إذ «ليس في وسع أحد أن يؤكد أن الأغارقة كان لهم فلسفة واحدة (. . .) الدوائر التراثية التي يمكن تميزها في تاريخ الفلسفة، على أساس وحدة اللسان أو وحدة الدولة أو وحدة الحضارة أو على غير ذلك من الأسس، دوائر ليس لأي منها في ذاتها مذهبية فلسفية خاصة، والعقل الفلسفي يتحرك فيها كمجالات تداولية، من دون أن تفرض عليه حدودها كما تفعل الدولة مع مواطنيها»[٨٥]. .

وهذا يدل على أن هذه الحقيقة «لا يرغب المؤلف في إظهارها، لأنه يخشى من أن تؤدي كونية العقل الفلسفي إلى توحيد فلسفي يساوي حركة العولمة المتصاعدة ويغطي على خصوصية الدائرة العربية الإسلامية»[٨٦]. وهذا يعني الانخراط في الكونية والتواصل بمعناه

---

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٨٦) المصدر نفسه، ص ٢٠. يقدم ناصيف نصار تصوره للكونية والخصوصية بقوله: «كونية الفلسفة مفتوحة بطبيعتها على اجتهاد الفلاسفة وإبداعهم، وتقتضي بالتالي الاختلاف والتعددية. فلا خوف على الاختلاف والتعدد من كونية الفلسفة وإنما الخوف عليهما من التوحيد الفلسفي العالمي، أجل ومن التوحيد الفلسفي. ولو في الأصول من دون الفروع، على مستوى الدائرة اللسانية أو الدائرة القومية أو الدائرة الحضارية أيضاً» (ص ٢٠).

التفاعلي في تصور ناصيف نصار ومن دون طمس الخصوصية العربية.

والأهم من هذا كله، أن نقد ناصيف نصار لأطروحة طه عبد الرحمن يتجه إلى نقد أو تقويض المحدّد اللساني الذي يستند إليه الدكتور طه عبد الرحمن ـ كما قلنا آنفاً ـ في بناء فلسفة عربية حية. وذلك باعتبار أن ذلك يؤدي إلى تعدد الفلسفات بتعدد الألسن. «والحق أن الفلسفات لا تتعدد على هذا النحو من الاختصاص بين الأمم، إذ لا وجود لفلسفة خاصة بكل أمة، لا من جهة اللسان ولا من جهة التجربة التاريخية»[٨٧].

ومن هنا، فإن بناء الفلسفة العربية على اعتبار قومي لا أساس له من الصحة التاريخية والفكرية. وذلك لأن التأريخ للفلسفات لدى المؤرخين يكون من «ضمن تأريخ عالمي واحد للفلسفة منتبهين إلى أن جدلية التواصل والانقطاع فيما بين الفلاسفة لا ينحصر في الأطر التصنيفية التي يعتمدها لأغراض إجرائية لا بد منها»[٨٨].

كما اعتبر ناصيف نصار أنه بالرغم من روعة اللسان العربي وجماليته في تشقيق الكلام مادة فكر، وتفكر، وتفاكر، وفاكر.. فإنها مع ذلك «لا توفر نظيراً تاماً لفعل الكوجيطو (cogito) اللاتيني، الذي أصبح تحت قلم ديكارت مفهوماً فلسفياً تأسيسياً»[٨٩]. ومن ثمة، ينسحب القول على تصور طه في تشبيه العقل بالسمع والبصر كأفعال عقلية ومدركة من حيث نفي الكونية والشمولية في السمع والبصر لدى جميع الناس! يقول نصار: «.. إنما المدهش حقاً أن يحاول ذلك عن طريق تشبيه العقل بالسمع والبصر، فإذا كان من الخطأ القول إن العقل جوهر، لأنه فعالية إدراكية مثل السمع والبصر، فإنه لا يلزم من ذلك أن يكون واحداً عند جميع الناس، أليس السمع جهازاً واحداً لوظيفة واحدة عند جميع الناس؟»[٩٠].

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٧.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ٢٥.

وبهذا، فإن الدعوة إلى كونية الإسلام ورفض كونية الفلسفة فيه الكثير من المغالطة، لأن موقف طه عبد الرحمن «يتحول في النهاية إلى نوع من الجدلية بين الخصوصية العربية وبين الكونية الإسلامية»[٩١]. بل أكثر من ذلك، فلماذا يجمع طه عبد الرحمن في رأي ناصيف نصار بين الخصوصية والكونية من خلال النظرة الإيمانية، ويمتنع ذلك عن طريق النظرة العقلانية!

من المؤكد أيضاً، أن نقد ناصيف نصار لأطروحة طه عبد الرحمن تتجه إلى كشف الخلط الحاصل بين التاريخية والكونية. يقول الكاتب في هذا المعرض: «ينبني هذا الاعتراض على مغالطة تقوم على وضع التاريخية في مقابل الكونية، بحيث إنه إذا صحت التاريخية بطلت الخصوصية. والحق أن الكونية تقابل الخصوصية والتاريخية تقابل الدوامية والثباتية (. . .) والفلسفة كنشاط إنساني تاريخي تتأثر من دون شك بالخصوصية الاجتماعية التي تحيط بها، ولكنها ليست نتاجاً لهذه الخصوصية على قانون العلة والمعلول»[٩٢].

وهكذا، يسعى عالم الاجتماع ومؤرخ الأفكار ناصيف نصار إلى تكريس فكرة الفرق بين وحدة النظرة الفلسفية إلى الكون والعالم والإنسان، بين كونية العقل الفلسفي. وهذا يعني أن كونية الفلسفة تظل حاضرة بلغة الاختلاف والتعدد لا بلغة القومية والدين. فهذا الأخير ربما يعمل على قراءة المشهد الفلسفي الغربي قراءات غير سليمة، بل أحياناً قراءة مغرضة، وهو الذي تحقق مع طه عبد الرحمن حينما اعتبر أن الفلسفة الغربية الحديثة تخضع للتسييس والتهويد[٩٣].

ومن ثَمّ، فالمتفلسف العربي لا ينبغي له الاندفاع نحو تأسيس رؤيته على القيم والحقائق الدينية، بقدر ما يجدر به الانفتاح على الفضاء

---

(٩١) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٢. «. . فالتاريخية لا تبطل كونية الفلسفة (. . .) المذاهب الفلسفية تختلف وتتغير تحت تأثير عوامل عدة، ولكنها تخاطب الناس جميعاً بموضوعها، ومقاربتها له. ولكل عصر نوع استجابته لها. وبهذا المعنى، لا قيمة لإنكار كونيتها إلا على سبيل المصارعة. رد على من ينكر خصوصيتها أو خوفاً من الحقائق التي تحملها في كونيتها» (ص ٢٢).

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٢٦.

الفلسفي العالمي، يقول الكاتب نصار: «.. فإننا سنكون من المنفلقين أو من الحمقى إذا اعتقدنا أننا نسطيع تحويل مصطلح الشعب إلى مفهوم فلسفي سياسي خارجٍ عن التراث الفلسفي العالمي الذي تراكم منذ العصر اليوناني إلى أيامنا حول الديمقراطية..»[٩٤].

وبناء عليه، فإن بناء المفاهيم وإعادة إنتاجها في الثقافة العربية يقتضي الحوار مع تاريخ الفلسفة، فالمتفلسف العربي الحقيقي هو الذي يعمل على محاورة المذاهب الفلسفية بوعيٍ نقدي مبدع. كل ذلك، من أجل بناء طريق الاستقلال الفلسفي سبيلاً للفكر العربي إلى الحرية والإبداع.

خامساً: مقدمة لنقد مشروع طه عبد الرحمن (سامي أدهم)

ينطلق نقد الباحث اللبناني سامي أدهم لكتاب: **روح الحداثة** لطه عبد الرحمن من طبيعة تصور اللغة وعلاقتها بالفكر، فاللغة التقليدية تقرأ «الوجود وتخترع الكائنات وتهيمن على المقدسات، وتسيطر على مجمل الحياة (...) هكذا استحوذت اللغة بكل فصاحتها على الفكر والحواس..»[٩٥]. ومعنى هذا، أن الحداثة في حقيقتها هي التي تعمل على إلغاء الإبستيمولوجيا والأنطولوجيا التقليدية، وتفتح آفاقاً جديدة حتى يصير الفكر «مجموعة من الرموز والشارات والعلامات تحيل إلى شارات ورموز مفسرة أخرى، ولن يعود الاعتماد على التمثل، وعلى الوعي في الفكر كما كان متبعاً أفلاطون، ديكارت، فلسفة الوعي، الفينومينولوجيا»[٩٦].

من هنا، تصور سامي أدهم أن للغة في الثقافة العربية والإسلامية ثقلاً أنطولوجياً، ومعرفياً كبيراً وخطيراً، بحيث تضحي هي التي «تحذف وتطارد الكثرة وتمجد الوحدة، ولكن معانيها ليست داخل الكون، بل

---

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(٩٥) سامي أدهم، «مقدمة لنقد مشروع المفكر طه عبد الرحمن، الكابوس العربي والتحدي (فاوست الغربي والكوسموس العربي)،» **كتابات معاصرة**، العدد ٧٧ (٢٠١٠)، ص ٤١.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٤١.

تنزل من العقل الكلي عبر العقل الفعال..»[97]. وبهذا، فالمطلوب هو تكسير تلك البنية اللغوية الحاملة لتصورات مغلقة عن الإنسان والكون والتاريخ، أعني «تفكيك اللغة وإذابتها وهذا أمر مستحيل»[98].

وهكذا، فإذا كان أمر اللغة وأمر الفكر يخضعان إلى قوالب فقهية وشرعية قبلية مغلقة فإن التساؤل المطروح هو: «كيف باستطاعة المفكر المغربي طه عبد الرحمن تحرير المجتمع المكبل والمنظم تراتبياً؟ كيف سيبدع ويدخل الحداثة؟ هل الحداثة تنافي العقل، والديمقراطية، والحرية الفردية؟»[99].

وبهذا، فإن إلغاء هذه الضوابط القبلية المستحمة في الثقافة العربية والإسلامية، من الأمور التي تدخل في باب المحال أو المستحيل! إذ إن الكوسموس العربي إنما يحارب «بشدة التكثر على صعيد الواقع والممكن والافتراضي، وتطارده في جميع الميادين العلمية والفنية، فالتقدم والإبداع ظلّا محصورين في المتناهي الجزئي التوحيدي اللغوي»[100].

ويترتب على ذلك، أن سعي طه عبد الرحمن إلى بناء فكرة الحداثة إنما يستند إلى اللامعقول اللغوي «وليس على التحجيج العقلاني، بل يعتمد على فصاحة اللغة وقدرتها الإقناعية لخلق العقائد والطقوس والعبادات»[101]. ومن ثمة جاءت مبادئ الحداثة عند طه عبد الرحمن في ثلاثة أمور: مبدأ الرشد، ومبدأ التغير، ومبدأ الشمول.

يعتبر سامي أدهم أن مبدأ الرشد يستلزم مجموعة من التساؤلات منها: «من يقرر الرشد؟ وماهي مرجعيته؟ أليس ثمة مبادئ ومفاهيم سابقة عليه؟ من هو الراشد؟ أليس الرشاد هو السواء العقلي واستعمال

---

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٤٢. يقول د. سامي أدهم: «هذا «الكوسموس» الذي ابتدعه علماء الكلام والفقهاء والأئمة يقوم على فضاء هليني مانويّ مسيحي شرقي وعلى إرث ساساني. حيث كان التوحيد هو المسلمة الإيمانية الأولى التي تدخل من خلال ثقب أسود إلى أعماق الذات الفردية، فتلف الذات وتهز أركانها ملغية كل تفاعل مع الخارج» (ص ٤٢).

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٤٥.

المعقولية بطريقة صحيحة؟ لماذا استبدلت كلمة عقل بالرشد؟..»[١٠٢].

إذاً، فمبدأ الرشد عند طه عبد الرحمن يتماهى مع مبادئ إبستيمولوجية وأنطولوجية وإيتيكة، بحيث يحمل ذاك المبدأ مضامين التوحدي والأقانيم الدينية الممتدة في الكوسموس المجوسي، العربي، الهليني، الفارسي، الزرادشتي، المانوي، الآرامي، المسيحي الشرقي.. وبالتالي، «فهل تصبح الرشدانية على هذا الأساس دعوة اللاعقلانية (...) ودعوة لنبذ العقل المجوسي التاريخاني المهيمن على الكون البلوري، وتمثل انفصالاً عن العقل الفعال الذي ينقل الوحي ويجعله يتمظهر في النبوية المجوسية، هل الرشدانية تحرك في الفضاء الخارجي بعيداً عن نفوذ العقل الفعال، أم عاطفية انفعالية لا معقولية، هل الرشاد هو المبدع الصانع؟»[١٠٣].

يقرر سامي أدهم بأن الحداثة على طريقة طه عبد الرحمن غير ممكنة لأن الأمر يتطلب «محاربة هذه الرسائب الأصولية واقتلاعها من جذورها كي يصبح الفرد حراً مستقلاً عن كل وصاية لاهوتانية»[١٠٤]. ثم إن لمبدإ الرشد وجهاً سياسياً واجتماعياً هو القبول بالوضعية السائدة في المجتمع والخنوع للسلطة السياسية القمعية المهيمنة. يقول سامي أدهم: «من هنا يبدو الرشد ليس بمبدإ إبستيمولوجي أنطولوجيّ. إنه مبدأ أخلاقي محافظ جداً يراد به ترويض الشعوب وقهرها وكسر حدة الغليان والحراك الاجتماعي ومنع التقدم...»[١٠٥].

ويستفاد من هذا، أن مبدأ الرشد مناقض للإبداع الذي يتشبع بمضمون التحرر، والتحرير من القيود والأغلال كيفما كان نوعها.

ويتحصل من جميع ما تقدم، أن هذه الانتقادات لمشروع طه عبد الرحمن إنما تنطلق في مجملها من خلفيات أيديولوجية واختيارات نظرية ومنهجية، وهذا من الأمور الطبيعية في ميدان العلوم والمعارف.

---

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٧.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٤٧.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٤٨.

بيد أننا نسجل بعض الملاحظات الطفيفة، ومنها أن محاور مشروع فقه الفلسفة لم يتجه إلى صُلب مكوناته النظرية والفلسفية بقدر ما ظل سجين لغة الانتقائية، وإلى حد ما سوء فهم تصورات طه عبد الرحمن في كثير من القضايا الفلسفية والترجمية الكبرى. وهو الأمر الذي أفشل اللقاء بين طه عبد الرحمن ومعارضيه! كما فشل لقاء ابن رشد بمحيي الدين بن عربي.

كما لا يخفى على ذي بصيرة، وجود انتقادات وجهية أو علمية ـ في اعتقادي ـ وخاصة في ما يتعلق بقراءة المرسلي للفارابي قراءة تستدعي جملة من المعطيات المنطقية واللغوية المعاصرة.

وبكلمة، نقول إن انتقاد مشروع طه عبد الرحمن الفكري والفلسفي يستلزم منا ـ قرّاءً ونقاداً ـ الاقتراب المعرفي والعلمي لا الأيديولوجي منه، والنظر في كيفية بنائه لمقولاته ومفاهيمه، وطرق صوغ استشكالاته واستدلالاته. . وذلك حتى لا نسهم في وأد هذا المولود الجديد وإقصاء هذا الجهد العقلي والفكري الكبير الذي أسهم، بقوة، في تأسيس مشروع فكري مبدع قل نظيره في الساحة العربية والإسلامية اليوم.

خاتمـــة

لقد كان التقليد هو واقع الفلسفة الإسلامية العربية قديمها وحديثها، فهو عائق العوائق الذي حرم القول الفلسفي من التحرر من قيود المنقول اليوناني وسلطان المنقول الغربي الحديث، كي يحصل الإبداع ويقتنص التجديد.

ومن الواضح، أن لآفة التقليد والتبعية في الممارسة الفلسفية العربية جذوراً راسخة، بل قل مشروعية، وخير دليل على ذلك زعامة الفارابي في هذا المعرض حيث انخرط انخراطاً قوياً في تتبع المنقول اليوناني في تقلباته وتحولاته، في استشكالاته واستدلالاته، حتى بلغ الأمر في ذلك إلى إسقاط طرق بناء القول الفلسفي ومفاهيمه في السياق الإغريقي على مقتضيات الفكر الإسلامي العربي تحت ذريعة دونية الفلسفة العربية وبرهانية خطابها. ألم تر كيف نافح الفارابي وابن رشد في ما بعد عن لفظ εστιν/ يوجد/ هو، كرابطة وجودية لها دلالة انطولوجية ومنطقية شمولية، من دون الانتباه ـ كما يقول طه عبد الرحمن ـ إلى تلازم المنحى اللغوي بالمنحى الفلسفي في اللسان اليوناني.

فضلاً عن ذلك، كفاية اللسان العربي أو الجملة العربية في التعبير عن مفاهيمها ومقولاتها تعبير قد يوافق اللسان اليوناني والألماني اليوم على حد سواء. ومن هنا اشتد الارتباط بالفكر اليوناني من قبل المتفلسف العربي حتى سقط، بوعي أو من دون وعي، في فخ التقليد الذي من مخلفاته على الأمة: الجمود الفكري والعمى الفلسفي.

وقد بلغ ابن رشد مبلغاً كبيراً لا يضاهيه أحد في تقليد أرسطو، حتى قال ابن سبعين في كتابه **بد العارف** عنه: لا يعول على اجتهاده لشدة تقليده لأرسطو. وبهذا الاعتبار، كان الشارح الأكبر هو مؤسس مشروعية التقليد في الفلسفة الإسلامية العربية، شرحاً وتلخيصاً وتفسيراً! وليس من العجب أن يذهب الكثير من الدارسين العرب المعاصرين مذهب ابن رشد في هذا التقليد، حتى سقطوا في ما هو أسوأ منه وهو تقليد التقليد.

وهكذا، عرف تاريخ الفكر العربي فئتين من المقلدة أو أهل القدامة وهما: فئة المقلدة من المتقدمين، وفئة المقلدة من المتأخرين. فكان التقليد هو المشترك المنسي بينهما وهو دفاعهم المستميت عن التقليد والاتباعية في مواجهة الإبداع والاجتهاد وبين هذا وذاك ضاعت فرصة الإبداع الفلسفي العربي بين فئة المقلدة المتأخرين وفئة المقلدة المتقدمين.

لقد سارع نفر من الباحثين والكتاب اليوم إلى ترسيخ مفاهيم الحداثة وما بعدها في الممارسة الفكرية، من قبيل المواطنة والمساواة والتنوير والدولة الحدثية.. وكأن المسألة في غاية البساطة والوضوح، على حد قول ديكارت، بل إن هؤلاء يعرضون أفكارهم وتصوراتهم كأنها فتح مبين ونصر من الذات. والواقع المؤسف، هو التقليد للمنقول الغربي والانسلاخ عن الهوية العربية وخصوصياتها، التي إن دافع عنها مدافع نعتوه بالقومية العربية، أو قذفوه بالإسلاموية الهشة. وكم يكونون سعداء إذا ما انخرطت في دهاليز الغرب وفلسفاته تابعاً لا مبدعاً، مقلداً لا مجتهداً؟!

وهذا معناه أن التقليد مسكون في نفوسنا وراسخ في أذهاننا، إننا خُلِقْنا لنقلد، ولنكن تابعين، هكذا هو حالنا، في المجتمعات العربية والإسلامية، المقاومة مرفوضة، والاجتهاد بدعة، ومحاورة الفكر الفلسفي الغربي جناية، ومعارضة الواقع الاجتماعي والسياسي وكشف عوراته خيانة.. وهكذا دواليك. ألم يكن ابن خلدون على صواب حين قال: «المغلوب مولع بتقليد الغالب».. فمتى نكون مبدعين؟!

والفائدة من هذا، أن مشروع طه عبد الرحمن قد جاء مشروعاً

طموحاً يسعى سعياً جاداً نحو بيان طرق التفكير الفلسفي العربي عن طريق بناء **فقه الفلسفة وفقه الترجمة**، وعن طريق أيضاً **فقه المفهوم الفلسفي، وفقه التراث**. ولعل المنتظر والممكن أكثر من الموجود بالفعل، فها هو القارئ العربي والباحث المتابع ينتظر التكملة: **فقه التعبير الفلسفي، وفقه التفكير الفلسفي، وفقه السيرة الفلسفية**، والتي هي حلقات من مشروع فقه الفلسفة.

وبهذا، فإن هذا المشروع الفكري هو قراءة انقلابية لتاريخ الفلسفة. فما كان موضع تبخيس وتهميش من قبل فلاسفة الإسلام هو عين **قوة الإبداع والتجديد** في فكر طه عبد الرحمن. خير شاهد على ذلك، تبخيسهم (فلاسفة الإسلام) للقول الكلامي باعتباره منسوب إلى دائرة الجدل والسفسطة في مقابل القول الفلسفي المنسوب إلى البرهان.

والحال أن الدراسات اللغوية والبلاغية والفلسفية المعاصرة تؤكد، بلا تردد، أن الخطاب الفلسفي هو ـ في ماهيته وعمقه ـ خطاب حجاجي محكوم ببنية قياسية والتباسية. ومن ثمة، فلا جدوى من تصور القول الفلسفي على غرار الاستدلال الصناعي. لذا فما بال المتفلسف اليوم لم يتفطن إلى أن قوة الفلسفة في استدلالها الطبيعي الحجاجي، وليس الخروج عنهما.

والأهم من هذا كله، هو الخلاصات والنتائج التي توصل إليها طه عبد الرحمن في مشروعه الفكري المبدع ومنها:

- لا إبداع من دون إعادة النظر في العقلانية المجردة التي لم تسهم إلا في تضييق أفق العقل وجموده.
- لا تأثيل من دون بيان العلاقة بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي في بناء المفهوم الفلسفي.
- لا اجتهاد من دون ترجمة تأصيلية مبدعة تأخذ بعين النظر مقتضيات المجال التداولي الإسلامي العربي.
- لا حداثة مع وجود التقليد، ولا حداثة من دون تخلق. فالأخلاق هي المبتدأ والمنتهى لكل مشروع فلسفي حقيقي أصيل.

- لا نهضة عربية وإسلامية من دون نظرية التكامل والتداخل بين العلوم والمعارف، ولا همة للأمة من دون الجمع بين النظر الملكي والنظر الملكوتي في بناء رؤيا للعالم. وغيرها من النتائج التي تم الإشارة إليها هنا وهناك في طيات فصول هذا الكتاب.

وعلى الجملة، إن مشروع طه عبد الرحمن ليس إلا مشروع **مقاومة التقليد والاتباعية في** الممارسة الفكرية بجميع تجلياتها: السياسية والاجتماعية والفلسفية. وهو مشروع **إثبات الذات وفاعليتها في** زمن العولمة والكونية عن طريق محاورة الفكر الغربي الحديث في الأصول والفروع، وهو الشرط الأساس الذي يفسح المجال أمامنا للانتقال الطبيعي من التقليد والتبعية، إلى التجديد والاجتهاد.

المعجم الفلسفي العربي
عند طه عبد الرحمن

النظر الملكي	النظر الملكوتي	الفكرانية (الأيديولوجيا)
فقه الفلسفة	الممارسة التأثيلية	العقلانية المجردة
العقلانية المسدّدة	العقلانية المؤيّدة	أخلاق مؤيّدة
التكميل	أخلاق مجردة	أخلاق مسددة
مبدأ التزكية	العمل التعارفي	مبدأ الحياء
الاختلاف الفكري الصلب	التوسيع المعنوي	التعميم الوجودي
الاختلاف الفكري اللين	المواطنة المتصلة	المواطنة المنفصلة
الجهد الاعتبادي	الجهد الارتقائي	الجهد الاكتمالي
الكينونة المنفصلة	الإنسان الملكي	الإنسان الملكوتي
الكينونة المتصلة	الحداثة الفلسفية الجامدة	الحداثة الفلسفية الحية
الكونية الفلسفية المنغلقة	الكونية الفلسفية المنفتحة	المجال التداولي
آليات التقريب التداولي	الإبداع الموصول	الإبداع المفصول

الهوية العمياء	الهوية اللينة	الهوية المائعة
الحرية المكانية	الحرية الكونية	الحرية المكونية
الفلسفة الصناعية الموصولة	الفلسفة الصناعية المفصولة	الانفهام التداولي
التأثيل المضموني	التأثيل اللغوي	التأثيل البنيوي
التأثيل الاحتقالي(الحقلي)	القوام التأثيلي	التواصل الحي

الملكة المفهومية	المفهوم القلق	التواصل الميت
الانقطاع التداولي	الملكة الاستدلالية	الملكة الاستشكالية
الامتداد التداولي الطبيعي	الانسلاخ الدلالي	الانتساق التراكبي
التأثيل النقلي	التأثيل الاستعمالي	الإمداد الدلالي الصناعي
الالتحام	الالتئام	التأثيل التقابلي
المصنع المفهومي	المعاقلة	الاستجدال
المحددات التحتانية	المحددات الفوقانية	المماكنة (الاشتراك في المكان)

النسبية الفوقانية	النسبية الدلالية	الفروع الفلسفية
الأصول الفلسفية	الطريقة التحصيلية	الطريقة التوصيلية
الطريقة التأصيلية	الترجمة المنطقية	الترجمة الدلالية
الترجمة التركيبية	الترجمة الاتباعية	الترجمة الإبداعية
التداخل المتصل/ التداخل المنفصل	المقابلة العنادية/ المقابلة الوفاقية	الاستعارة الفوقية/ الاستعارة التحتية

المراجـع

١ ـ العربية

كتب

الأعسم، عبد الأمير. **الفيلسوف الغزالي: إعادة تقويم لمنحى تطوره الروحي**. بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٤.

أومليل، علي. **في شرعية الإختلاف**. الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١. (ثقافتنا القومية؛ ٥)

البعزاتي، بناصر. **الاستدلال والبناء: بحث في خصائص العقلية العلمية**. الرباط: دار الأمان، ١٩٩٩.

بلقزيز، عبد الإله. **أسئلة الفكر العربي المعاصر**. الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ٢٠٠١. (المعرفة للجميع؛ العدد ٢١)

ـــــ . **العولمة والممانعة: دراسات في المسألة الثقافية**. تقديم محمد مصطفى القباج. الرباط: منشورات رمسيس، ١٩٩٩. (المعرفة للجميع؛ ٤)

ـــــ . **من النهضة إلى الحداثة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٩. (العرب والحداثة؛ ٢)

بن عدي، يوسف. **أسئلة التنوير والعقلانية في الفكر العربي المعاصر.** بيروت: الدار العربية للعلوم ـ ناشرون؛ الجزائر: منشورات الاختلاف، ٢٠١٠.

بورشاشن، إبراهيم. **الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي.** بيروت: دار المدار الإسلامي، ٢٠١٠.

الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية.** ط ٢ بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩١. (نقد العقل العربي؛ ٢)

ـــــ. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي.** ط ٢ مزيدة ومنقحة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢.

الحداد، محمد. **حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي.** بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٢.

حميش، بنسالم. **التشكلات الأيديولوجية في الإسلام: الاجتهادات والتاريخ.** تقديم ماكسيم رودنسون ومحمد عزيز الحبابي. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٣. (سلسلة فكر عربي معاصر)

دراسات مغربية مهداة إلى المفكر المغربي محمد عزيز الحبابي. ط ٢، مزيدة ومنقحة. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٧.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام.** علّق عليه علي سامي النشار. بيروت: دار الكتب العلمية، [د. ت.].

الشيخ، محمد. **المغاربة والحداثة: قراءة في ستة مشاريع فكرية مغربية.** الرباط: منشورات رمسيس، ٢٠٠٧. (المعرفة للجميع؛ ٣٤)

الصغير، عبد المجيد. **الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة.** بيروت: دار

المنتخب العربي، ١٩٩٤. (سلسلة دراسات إسلامية)

عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**. ط ٢. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

ـــــ . **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.

ـــــ . **الحق العربي في الاختلاف الفلسفي**. ط ٣. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

ـــــ . **حوارات من أجل المستقبل**. الرباط: منشورات الزمن، ٢٠٠٨. (كتاب الجيب؛ ١٣)

ـــــ . **روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

ـــــ . **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠.

ـــــ . **العمل الديني وتجديد العقل**. ط ٤. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦.

ـــــ . **فقه الفلسفة**. ط ٣. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٨. ٢ ج.

ج ١: **الفلسفة والترجمة**.

ج ٢: **القول الفلسفي**: **كتاب المفهوم والتأثيل**.

ـــــ . **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**. ط ٣. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧.

ـــــ . **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

عبد اللطيف، كمال. **أسئلة الفكر الفلسفي في المغرب**. بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٣.

العروي، عبد الله. **مفهوم العقل: مقالة في المفارقات**. ط ٢. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧.

عفيفي، أبو العلا. **المنطق التوجيهي**. ط ١١. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٥٣.

كنت، إمانويل. **نقد العقل العملي**. ترجمة غانم هنا. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠٠٨. (فلسفة)

الكندي، أبو يوسف يعقوب بن اسحق. **من رسائل الكندي: رسالة في الفلسفة الأولى، رسالة في الحيلة لدفع الأحزان، رسالة في العقل، رسالة في حدود الأشياء ورسومها**. تقديم وتعليق محمود بن جماعة. صفاقس: دار محمد علي الحامي، ٢٠٠٦. (سلسلة أضواء)

المرزوقي، أبو يعرب. **الابستيمولوجيا البديل: محاولة في فقه العلم ومراسه**. تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٥.

ـــــ. **إصلاح العقل في الفلسفة العربية: من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى إسمية ابن تيمية وابن خلدون**. ط ٢. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٢٥)

النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**. ط ٩. القاهرة: منشورات دار المعارف، [د. ت.].

النقاري، حمو. **منطق الكلام: من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي**. الرباط: دار الأمان، ٢٠٠٥.

ـــــ. **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين أحمد بن تيمية**. الدار البيضاء: ولادة، ١٩٩١. (بدايات؛ ١)

هايدغر، مارتن. **كتابات أساسية**. ترجمة وتحرير إسماعيل المصدق. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٣. ٢ ج. (المشروع القومي للترجمة؛ ٥٠٥)

دوريات

أدهم، سامي. «مقدمة لنقد مشروع المفكر طه عبد الرحمن، الكابوس العربي والتحدي (فاوست الغربي والكوسموس العربي).» **كتابات معاصرة**: العدد ٧٧، ٢٠١٠.

أومليل، علي. «المجالس والثقافة العربية: مجلس أبي سليمان السجستاني.» **مجلة المناظرة**: العدد ٣، حزيران/ يونيو ١٩٩٠.

الحداد، محمد. «الأمة والدولة في الفكر الإسلامي مقاربة مفهومية.» **مجلة التسامح**: العدد ٢٩، شتاء ٢٠١٠.

حرب، علي. «طه عبد الرحمن ومشروعه العلمي: فقه الفلسفة لمحو الفلسفة.» **دراسات عربية**: السنة ٣٢، العددان ٧ ـ ٨، أيار/ مايو ـ حزيران/ يونيو ١٩٩٦.

السيد، رضوان. «الأمة والانتماء والمشروع: الأبعاد التاريخية والعلاقات بالأديان والأمم.» **مجلة التسامح**: العدد ٢٩، شتاء ٢٠١٠.

الشيخ، محمد. «عن تصورات الأمة ونشوئها عند مفكري الأنوار: «مفكرو الأنوار» ونشأة الأمم.» **مجلة التسامح**: العدد ٢٩، شتاء ٢٠١٠.

عبد الرحمن، طه. «تجديد النظر في إشكال السببية عند الغزالي ونظرية العوالم الممكنة.» **مجلة المناظرة**: العدد ١، ١٩٨٩.

ـــــ. «تكامل المعارف: اللسانيات والمنطق والفلسفة.» **قضايا إسلامية معاصرة**: العدد ١٩، ٢٠٠٢.

ـــــ . «مشروعية علم المنطق.» **مجلة المناظرة**: العدد ١، حزيران/ يونيو ١٩٨٩.

ـــــ . ـــــ . **مجلة المناظرة**: العدد ٢، كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٩.

المرسلي، محمد. «فن المناظرة.» **مدارات فلسفية**: العدد ١٩، ٢٠١٠.

نصار، ناصيف. «التواصل الفلسفي والمجال التداولي.» **المستقبل العربي**: السنة ٣٠، العدد ٣٤٧، كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٨.

هاني، إدريس. «حوار: نحن والتراث.» **منتدى الحوار**: العددان ١ ـ ٢، [د. ت.].

ـــــ . «ما بعد الأيديولوجيا.» موقع هيسبريس، <http://www.hespress.com/?browser=view&EgyxpID=18867>.

ـــــ . «النقد الأخلاقي للحداثة.» **الكلمة**: السنة ٨، العدد ٣٣، ٢٠٠١.

ندوات، مؤتمرات

التقليد والتجديد في الفكر العلمي. تنسيق بناصر البعزاتي. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٣. (سلسلة ندوات ومناظرات؛ ١١٦)

تكون المعارف: دور القياس التمثيلي. تنسيق بناصر البعزاتي. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٥. (سلسلة ندوات ومناظرات؛ ١١٧)

جوانب من تطور الأفكار العلمية حتى العصر الوسيط. تنسيق عبد السلام بن ميس. الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠٠. (سلسلة ندوات ومناظرات؛ ٨٣)

رهانات الفلسفة العربية المعاصرة: أعمال. تنسيق محمد المصباحي. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠١٠.

العلم والفكر العلمي بالغرب الإسلامي في العصر الوسيط. تنسيق بناصر البعزاتي. الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ٢٠٠١. (سلسلة ندوات ومناظرات؛ ٩٤)

٢ ـ الأجنبية

Books

Abderrahmane, Taha. *Langage et philosophie: Essai sur le structure linguistiques de l'ontologie.* Rabat: Imprimerie de Fédala, 1979.

Arkoun, Mohammed. *La Pensée arabe.* 5ème éd. Paris: Presses Universitaires de France, 1996. (que sais-je?, 915)

Aristote. *Ethique à Nicomaque.* Trad. de J. Barthélemy Saint-Hilaire; rev. par Alfredo Gomez-Muller; préf. et notes d'Alfredo Gomez-Muller. Paris: Librairie générale française, 1992. (Le Livre de poche; 4611. Classiques de la philosophie)

Boutot, Alain. *Heidegger.* 2ème éd. corr. Paris: Presses universitaires de France, 1991. (que sais-je?; 2480)

Entretiens avec «Le Monde»: 1. Philosophies. Introduction de Christian Delacampagne. Paris: La Découverte; «Le Monde», 1984.

Ferry, Luc. *Philosophie politique.* Paris: Presses universitaires de France, 1984. 2 vols. (Recherches politiques)

Heidegger, Martin. *Qu'est-ce qu'une chose?.* Traduit de l'allemand par Jean Reboul et Jacques Taminiaux. [Paris]: Gallimard, 1971. (Classiques de la philosophie; 6)

Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pratique.* Traduit par Ferdinand Alquié. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.

Strauss, Leo. *Nihilisme et politique.* Traduit de l'anglais par Olivier Sedeyn. Paris: Payot et Rivages, 2000. (Bibliothèque rivages)

Periodical

Pippin, Robert B. «The Modern World of Leo Strauss.» *Political Theory*: vol. 20, no. 3, August 1992.